श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरिचितः

विष्णुतत्वविनिर्णयः

Translated into English with Detailed Notes

By

Prof. K. T. PANDURANGI
Former Prof. of Sanskrit, Bangalore University

Published by

DVAITA VEDANTA STUDIES AND
RESEARCH FOUNDATION
BANGALORE

ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸಂಖ್ಯೆ M. 1999

श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरिचितः

विष्णुतत्त्वविनिर्णयः

Translated into English with Detailed Notes

By

Prof. K. T. PANDURANGI
Former Prof. of Sanskrit, Bangalore University

Published by

DVAITA VEDANTA STUDIES AND
RESEARCH FOUNDATION
BANGALORE

1991

VIṢṆUTATTVAVINIRṆAYA of Sri Anandatirtha
translated into English by Prof. K. T. Pandurangi

Price: Rs. 40-00

Copies can be had from

THE HON. SECRETARY
Dvaita Vedanta Foundation
No. 88 K. R. Road, R.R. Choultry
Basavanagudi, Bangalore-560 004

Printed at

PRABHA PRINTING HOUSE
Dr. D. V. Gundappa Road, Basavanagudi, Bangalore-560 004

FOREWORD

By

Dr. KARL H. POTTER

Professor of Philosophy, Washington University and Chief Editor, Encyclopaedia of Indian Philosophy

We owe a vote of thanks to Professor Pandurangi for providing us with this elegant edition and translation of Madhva's *Viṣṇutattvavinirṇaya*. In many ways this is the quintessential Madhva. It is in this text, more perhaps than in any other, that the great Dvaitin sets forth the central tenets of his faith. Although this is not the first translation of the work—it was translated by S. S. Raghavachar, also from Bangalore, in 1959—it is the more satisfactory of the two. While the earlier translator was satisfied to provide the text and literal translation of each passage, the present treatment is far more generous, giving us bushels of useful comments to assist our understanding. These comments range from philosophical explanations of the relevant views opposing Madhva's—almost invariably Advaitin—to insightful citations of relevant passages from commentators and from scripture. Especially helpful are the rubrics indicating the subject-matter of each section, in effect a Table of Contents, lacking in the previous translation.

Inevitably as time progresses there is a need for new translations of important texts such as this one. English expressions which seemed natural and clear at one time lose their cogency in a later period. Furthermore, there has over the decades, arisen a greater scholarly tolerance for " looser ", i.e., more natural and colloquial, translation. The present rendition provided by Prof. Pandurangi is a fine example of such a style.

The translator is fully conversant with the nuances of the style found in works of this nature and tradition. He has done us a signal service in providing such an illuminating rendition.

Viṣṇutattvavinirṇaya is one of the ten Prakaraṇas i.e., compendiums written by Sri Madhvacharya alias Anandatirtha the founder of the Dvaita School of Vedanta. It is a major Prakaraṇa while the other nine are comparatively small.

Sri Madhvacharya flourished during the thirteenth century. Udupi, now an important town in the Mangalore District of Karnataka, was the centre of his activity. He opposed the Advaita Vedanta of Sri Sankara and wrote Bhashyas on the Upanishads, Brahmasutras and Bhagavadgita. He also wrote a Bhashya on the first forty hymns of the Rigveda, prepared a critical digest of the Mahabharata called Mahabharata Tatparyanirnaya, a work on worship viz. Tantrasara Sangraha, a brief commentary on the Bhagavata, viz. Bhagavata Tatparyanirnaya and a few other works. His Brahmasutraṇuvyakhyana is an exposition of Vedanta Philosophy in detail. It is a dialectical work. It is in verses and contains about two thousand verses. It can be compared with Bhartrihari's Vakyapadiya and Kumarila's Vartika in style though the subject matter is different. He has thirty-seven works to his credit.

Apart from his works propounding Dvaita Vedanta, he toured the whole of India twice and debated with the contemporary scholars on Dvaita-Advaita dialectical issues. He converted many to his faith. King Mahadeva of Yadava dynasty met him and paid his respects. A Court-Scholar of this king, viz. Sobhanabhatta alias Anandabhatta became Sri Madhvacharya's disciple. He was ordained to Sannyasa. He was named as Padmanabhatirtha. He later went to the famous Vijayanagar region

and did the spadework for the establishment of Vijayanagar empire. Another disciple of Sri Madhvacharya, viz. Naraharitirtha was the regent of Kalinga country. Sri Madhvacharya established a Krishna Temple at Udupi and ordained eight Brahmacharins to Sannyasa. The eight Mathas of these still continue as great centres of learning and culture.

All major works of Sri Madhvacharya are commented upon by Sri Jayatīrtha, a successor of Padmanabhatirtha. Among his commentaries Nyāyasudhā, a commentary on Anuvyākhyāna, is his *magnum opus*. He has commented upon the present work Viṣṇutattvavinirṇaya. On his commentary there are a dozen sub-commentaries.

II

Viṣṇutattvavinirṇaya is a neatly planned text. The very benedictory verse gives its plan—

सदागमैकविज्ञेयं समतीतक्षराक्षरम् ।
नारायणं सदा वन्दे निर्दोषाशेषसद्गुणम् ॥
विशेषणानि यानीह कथितानि सदुक्तिभिः ।
साधयिष्यामि तान्येव क्रमात् सज्जनसंविदे ॥

The first adjective in the benedictory verse **सदागमैकविज्ञेय** is elaborated in the first chapter, the second adjective **समतीतक्षराक्षर** in the second chapter, and the adjective **निर्दोषाशेषसद्गुण** is elaborated in the third chapter.

The scope of the sacred literature

The **सदागम**s are: the four Vedas, **महाभारत**, **पञ्चरात्र**, **मूलरामायण** and such of the **पुराण**s that are not in conflict with the teachings of the Vedas etc., mentioned earlier. All other works that follow these also constitute **सदागम**. But works that are opposed to the teachings of these

such as पाशुपतागम etc., are not सदा s. However, even in these works, whatever is in tune with the teachings of the Vedas etc., that is acceptable. This explanation of the scope of सद्दागम brings out two important points :

(i) The scope of the sacred literature is not to be confined to the Vedas only but इतिहास-पुराणs are also to be included in it.

(ii) Every work that goes under the name of आगम is not necessarily a sacred work. Its content has to be examined. If it is not opposed to the teachings of the Vedas etc., sacred works, then only, it is a part of sacred literature. Another point that emerges from this definition of the sacred literature is, the Vedas should be understood in the light of इतिहासपुराण but not in isolation. Veda and Itihasa Purana form a continuous tradition and therefore, these texts have to be interpreted and comprehended in the light of the tradition but not in isolation. इतिहास-पुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् ।

The expression सदागमैकविज्ञेय conveys two points :

(i) Lord Narayana is the chief purport of the sacred literature.

(ii) The sacred literature is the only source to know Lord Narayana. The word एक conveys these two points. This rules out प्रत्यक्ष and अनुमान as the means to know the Supreme God Narayana.

The doctrines of वेदापौरुषेयत्व and स्वतःप्रामाण्य

Vedas constitute the highest sacred literature. This is because, these are अपौरुषेय and स्वतःप्रमाण. Therefore, Viṣṇutattvavinirṇaya takes up these two issues for the discussion in the next section.

*

In Indian Philosophy, वेदापौरुषेयत्व is a very important issue. This issue of वेदापौरुषेयत्व is discussed in जैमिनिसूत्रs of पूर्वमीमांसा in detail and elaborated by सायण in his वेदभाष्यभूमिका. This discussion is confined to only three points viz.—

(1) Whether a composer of the Vedas, if there was any, could be ascertained in a reasonable way and in the absence of such ascertainment is it not reasonable to conclude that there was no such composer ?

(2) If the Vedas were not composed at a given point of time, then, how to account for the references to the names of certain personalities flourished at certain times in tradition and mythology ?

(3) What is the role of the sages who are declared to be the seers of Vedic hymns ? Are they mere seers or are they composers ?

These questions and the answers given to the same do not take us deeper into this problem and do not reveal the deeper insight into the concept of Vedapaurusheyatva. Therefore, to understand the deeper implications of the concept of वेदापौरुषेयत्व the enquiry has to be made differently. The scope of the enquiry of both Purva-mimamsa and Vedanta is not confined to the external world and its categories. The enquiry into the nature and role of moral concepts such as Dharma and Adharma, and the spiritual concepts like self, God etc., is the chief task of these two disciplines. The epistemological means like Pratyaksha, Anumana that are sufficient only to comprehend the external world and its categories do not help to comprehend the moral concepts like Dharma and Adharma and the spiritual concepts like self and God. Instructions

contained in a work composed by a human being cannot also help us in the matter. Such a human being also has to derive his knowledge from some authentic source. He himself cannot claim to be the source of the knowledge of moral and spiritual concepts. These have to be revealed to the morally and spiritually sensitive minds. Such revelation may be embodied in words and also in other ways. The Vedas constitute such revelations of moral and spiritual concepts as embodied in words i.e., Vedic hymns. This is the basis of the concept of अपौरुषेयत्व.

प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तु न बुद्ध्यते ।
एतद्विदन्ति वेदेन तस्माद् वेदस्य वेदता ॥

नेन्द्रियाणि नानुमानं वेदा हि एव एवं वेदयन्ति तस्मादाहुर्वेदा इति ।

The words i.e., Vedic hymns that embody the revelations of spiritual and moral concepts are naturally not composed by anyone.

In Indian tradition वर्णs are considered as eternal. The words that consist of one or more वर्णs and the sentences that contain one or more words of revealed literature are also eternal. The order in which these occur is also not man-made. These are ever present in God's mind and are revealed to the seers. These are handed over by a long tradition of the teacher and the taught—

नित्याः वेदाः समस्ताश्च शाश्वताः विष्णुबुद्धिगाः ।
सर्गे सर्गे अमुनैवेते उद्गीर्यन्ते तथैव च ॥
तत्क्रमेणैव तैर्वर्णैः तैः स्वरैरेव नान्यथा ।
अतः श्रुतित्वमेतासां श्रुता एव यतोऽखिलैः ॥

In view of this, the objections raised taking the human composition i.e., पौरुषेयवाक्य as a model do not apply to

the revealed literature. The sages referred to as seers of the Vedas are not composers but seers i.e., the recipients of the revelations. Revealed sentences do not need a composer. References made to personalities and events in revealed literature have no temporal restrictions. Therefore, the objections based on these considerations do not hold good in respect of revealed literature which is अपौरुषेय and स्वतःप्रमाण.

The doctrine of प्रामाण्यस्वतस्त्व mentioned in the context of the Vedas has a much wider scope. Not only the knowledge derived from the Vedas is स्वतःप्रमाण but all knowledge derived by flawless means of knowledge is स्वतः-प्रमाण. The knowledge derived by निर्दुष्टेन्द्रिय, निर्दुष्टहेतु, निर्दुष्टपौरुषेयशब्द is also स्वतःप्रमाण. The स्वतःप्रामाण्य of knowledge has to be understood in two ways :

(i) The knowledge to be true or valid does not require any more additional means than its bonafide means. However these bonafide means must be flawless.

(ii) To know the truth or the validity of knowledge no other additional means is required. Sakshin that comprehends knowledge also comprehends its validity. Thus both in उत्पत्ति the origination of knowledge and ज्ञप्ति comprehension of knowledge, no additional factors than the respective bonafide means of knowledge are necessary. This is the implication of the concept of स्वतःप्रामाण्य.

So far as अप्रामाण्य is concerned it arises because of certain defects such as इन्द्रियदोष, हेतुदोष etc. The Sakshin initially does not comprehend अप्रामाण्य. It needs the assistance of परीक्षा. The अप्रामाण्य is detected by sublation, contradiction i.e., बाध, व्यभिचार etc. These indicate अप्रामाण्य. However, अप्रामाण्य is also comprehended by साक्षिन्

only by these indications. It is in this sense that **अप्रामाण्य** is said to be **परतः**. **अपौरुषेयवेद**s being absolutely free from these defects are **प्रमाण**. **प्रत्यक्ष** etc., are **प्रमाण** when these are free from the defects. In any case no additional condition or factor is required to validate knowledge. Therefore, all bonafide knowledge is **स्वतःप्रमाण**.

(i) सर्वेषां ज्ञानानां यथार्थत्वलक्षणं प्रामाण्यं स्वत एव ज्ञानग्राहकेणैव गृह्यते ।

(ii) ज्ञानं साक्षिप्रत्यक्षवेद्यम् । तत्प्रामाण्यमपि साक्षिप्रत्यक्षवेद्यमेव ।

(iii) ज्ञानग्राहकः साक्षी प्रमाणतयैव गृह्णातीत्युत्सर्गः एव । विसंवादलक्षणात् परतः अपवादात् अप्रामाण्यं च गृह्णाति ।

These two doctrines viz. **वेदापौरुषेयत्व** and **प्रामाण्यस्वतस्त्व** are discussed in Viṣṇutattvavinirṇaya to support **सदागमैकविज्ञेयत्व**. If **सदागम** is **प्रमाण**, then only **सदागमैकविज्ञेयत्व** is meaningful. Therefore, its **प्रामाण्य** is explained on the grounds of **अपौरुषेयत्व** and **स्वतः प्रामाण्य**.

The doctrine of सिद्धे व्युत्पत्ति

However, there is one more issue to be tackled in this connection. This issue is the issue of **व्युत्पत्ति** i.e., **शाब्दबोध** or **वाक्यार्थबोध**. Therefore, this issue is next taken for discussion.

According to Mīmāṁsakas the sentences communicate only activity and those that are connected with the activity. Viṣṇu is a **सिद्धवस्तु**. Therefore **सदागम**s that are of the nature of sentences cannot communicate Viṣṇu or Nārāyaṇa. This view is known as **कार्ये व्युत्पत्तिवाद**. This is not tenable. Our day to day experience reveals that even **सिद्धवस्तु**s that are not connected with any activity are communicated by the sentence. Therefore, there is no difficulty in **सदागम**s conveying Viṣṇu.

In this respect the objection raised is

(i) कार्यान्विते एव अर्थे सर्वशब्दानां व्युत्पत्तिदर्शनात् केवलं सिद्धार्थे तदभावात् न सिद्धस्वरूपे विष्णौ वेदस्य प्रतिपादकत्वं संभवति।

The answer given is

(ii) वृद्धव्यवहारदर्शनं विना अङ्गुल्यादिनिर्देशेन शब्दसमुदायस्य कार्यान्वयरहिते एव तस्मिन् अर्थसमुदाये विषयविषयिभावं तावदवगच्छति बालः।

एवं कार्यान्वयं विनापि व्युत्पत्तिदर्शनात् योग्येतरान्विते व्युत्पत्तिरिति सामान्यमेव अङ्गीकार्यम्।

Another point to be noted here is that it is not **कार्यताज्ञान** that is **प्रवर्तक** but it is **इष्टसाधनताज्ञान** that is **प्रवर्तक**. Therefore, it is not correct to complain that **सिद्धवाक्य**s are not **प्रवर्तक** and therefore are not **प्रमाण**.

In this respect also the objection raised is

(i) वाक्यप्रयोगस्य परार्थत्वात् परप्रयोजनाङ्गमेव वाक्यं प्रामाण्यमश्नुते। परप्रयोजनाङ्गं च यत्कार्यपरम्। ततः केवलसिद्धे अर्थे कथं वाक्यस्य प्रामाण्यम्?

The answer given is

(ii) न च कुत्रचित् सिद्धज्ञापनात् अन्यत् वाक्यप्रयोजनं दृष्टम्। वाक्यं हि प्रमाणम्। तच्च प्रमासाधनम्। प्रमा च यथार्थज्ञानम्। अतः तस्य परज्ञापनमेव प्रयोजनम्। न हि अन्यत् प्रयोजनं दृष्टम्। तच्च प्रयोजनं सिद्धविषयस्यापि अस्ति।

(iii) ज्ञात्वैव हि इष्टसाधनतां प्रवर्तते निवर्तते च विपर्ययेण। अतः सिद्ध एव सर्ववाक्यानां प्रामाण्यं सिद्धम्।

After settling these two issues, viz. **सदागम** is **प्रमाण** and **सदागम** is **सिद्धबोधक** the main question whether **विष्णुसर्वोत्तमत्व** and **जीवेश्वरभेद** are conveyed by **सदागम** or **अभेद** is conveyed, is taken up.

The doctrine of भेद

In respect of भेद i.e., difference the following points are discussed in Viṣṇutattvavinirṇaya.

(1) Whether भेदश्रुतिs are merely अनुवादक or प्रमाण ?

(2) Whether the concept of भेद is tenable or not ?

(3) What is the ontological nature of भेद ? Is it धर्मिस्वरूप or धर्मिभिन्न ?

(4) Are the concepts of मिथ्याभेद and औपाधिकभेद tenable ?

(5) Is the very concept of मिथ्या tenable ?

Advaitins argue that since भेद is known by प्रत्यक्ष and अनुमान, भेदश्रुतिs merely state what is already known. Therefore, these are merely अनुवादक but not प्रमाण in respect of भेद. This argument is not acceptable to Dvaita. To know जीवेश्वरभेद one has to know both जीव and ईश्वर. Though the Jīva is known by Pratyakṣa, Īśvara is not known either by Pratyakṣa or by Anumāna. The Anumāna proposed by Nyāyā to establish Īśvara cannot ultimately stand. Therefore, Īśvara is not known. Therefore, the difference between the Jīva and Īśvara is also not known before one comes across the Bhedaśrutis. Therefore, Bhedaśrutis are not anuvādakas but are Pramāṇa.

भेदस्तावत् धर्मिप्रतियोगिप्रतीतिसापेक्षः इति जीवेश्वरप्रतीत्या अवश्यं भाव्यम् । तत्र यद्यपि जीवः साक्षिप्रत्यक्षसिद्धः तथापि न ईश्वरसिद्धिः । तथा च धर्मिप्रतियोगिप्रतीत्यभावात् कथं तदधीना प्रत्यक्षादिना जीवेश्वरभेदसिद्धिः ।

Further, if bheda is established by Pratyakṣa and Anumāna, then, abheda śruti that is opposed to this cannot be Pramāṇa.

प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वे च भेदस्य तद्विरोधादेव अप्रामाण्यं अभेदागमस्य ।

Though ordinarily श्रुति is superior to Pratyakṣa and Anumāna, when these are उपजीव्य to श्रुति, these are superior. A Pramāṇa that provides the subject matter to another Pramāṇa is उपजीव्य for it. In the present context for जीवेश्वराभेदश्रुति the subject matter, viz. जीव and ईश्वर are provided by Pratyakṣa and Anumāna as contended by Advaitin himself. Therefore these are Upajīvya to Abhedaśruti. Hence, Abhedaśruti that is opposed to the bheda established by these cannot be Pramāṇa.

(i) येन भेदवाक्यानामनुवादकत्वमुच्यते तेन अवश्यं भेदस्य प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वं वाच्यम् । असिद्धस्य अनुवदितुमशक्यत्वात् । तथा च भेदग्राहकप्रत्यक्षादिविरोधादेव अप्रामाण्यं अभेदागमस्य अपरिहार्यम् ।

(ii) यद्यपि प्रत्यक्षानुमानाभ्यां आगमस्य प्राबल्यमिति उत्सर्गः । तथापि यत्र प्रत्यक्षानुमानयोः आगमं प्रति उपजीव्यत्वं तत्र तयोरेव ततो बलवत्त्वम् ।

(iii) येन हि यस्य विषयः सिद्ध्यति तत् तस्य उपजीव्यम् । विषयाभावे स्वोदयाभावेन अबोधकत्वलक्षणं अप्रामाण्यं प्राप्नोति ।

(iv) जीवं विषयीकृत्य तस्य ईश्वरेण अभेदः बोधनीयः । तत्र ईश्वरः कार्यत्वाद्यनुमानसिद्धः जीवः प्रत्यक्षसिद्धः इति प्रत्यक्षानुमाने तत्त्वमस्याद्यागमस्य उपजीव्ये ।

Bheda that is established by Pratyakṣa and Anumāna, and also stated in bhedaśrutis establishes its validity more firmly. Therefore, the mention of bheda in bhedaśrutis need not be dubbed as mere anuvāda. बहुप्रमाणसंवादश्च दार्ढ्यहेतुः ।

The next question is whether the very concept of भेद is tenable. Advaitins argue that bheda i.e., difference could be comprehended either as adjective or as substantive but these very positions depend upon the comprehension of difference. Similarly, the difference is comprehended having a reference to Dharmin i.e., that which is differentiated from something and Pratiyogin that from which it is differentiated. But these two positions depend upon the comprehension of difference. Thus, comprehension of difference results in anyonyāśraya i.e., reciprocal dependency. Hence the concept of difference itself is not tenable.

(i) विशेष्यविशेषणतया भेदसिद्धिः। विशेषणविशेष्यभावश्च भेदापेक्षः। धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदसिद्धिः। भेदापेक्षं च धर्मिप्रतियोगित्वमित्यन्योन्याश्रयतया भेदस्य अयुक्तिः।

This objection raised by Advaitins against the concept of difference does not hold good. The ontological nature of the difference is that it is an internal attribute of the object concerned. It is पदार्थस्वरूप that is to say it is धर्मिस्वरूप. When one observes an object, he observes it as distinct from all others in a general way. Then, he observes it as distinct from this or that object which is referred to in the context. Therefore, there is no question of anyonyāśraya i.e., reciprocal dependency.

न भेदः धर्मिप्रतियोग्युभयधर्मः। किन्तु धर्मिणः धर्मः प्रतियोगिना निरूप्यः। स च भेदः धर्मिणः स्वरूपमेव। तेन धर्मिप्रतीतिरेव भेदप्रतीतिरिति प्रतीतिद्वयाभावात् न अन्योन्याश्रयता।

In case the difference is not considered as an internal attribute of the object, then, when an object is observed its distinction from all other objects would not be observed.

However, our experience is, when we see an object we also realise that it is distinct from all other objects also. Therefore, the difference is an internal attribute of the object concerned i.e., **पदार्थस्वरूप**.

यदि न स्वरूपं भेदः तदा पदार्थे दृष्टे प्रायः सर्वतो वैलक्षण्यं तस्य न ज्ञायेत । सामान्यतः सर्ववैलक्षण्ये ज्ञात एव घटत्वादिज्ञानम् ।

Advaitins, though deny **सत्यभेद**, they accept **मिथ्याभेद** i.e., **व्यावहारिकभेद**. They argue that **भेदः मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत्**. This is not tenable, because, the very concept of **मिथ्यात्व** is not tenable. The concept of **मिथ्यात्व** is established by Advaitins on the ground '**सत् चेत् न बाध्येत असत् चेत् न प्रतीयेत**'. For instance, **शुक्तिरजत** is not **सत्** because it is sublated later, nor it is **असत्** because, it is experienced, therefore it is **सदसद्विलक्षण**. Similarly the entire **व्यावहारिकप्रपञ्च** is **सदसद्विलक्षण** and so is **व्यावहारिकभेद** also. **मिथ्यात्व** is defined as **सदसद्विलक्षणत्व**.

This contention of Advaita is not tenable, because, **शुक्तिरजत** is **असत्**. It is not **सदसद्विलक्षण**. In the argument advanced by Advaitin to establish **मिथ्यात्व**, the statement '**असत् चेत् न प्रतीयेत**' is not acceptable. According to Dvaita **असत्** is comprehended as **असत्**. Otherwise its denial becomes difficult. Therefore, **शुक्तिरजत** that is comprehended is **असत्**. It is not **असद्विलक्षण** as contended by Advaitin. Hence, the very concept of **सदसद्विलक्षण** i e., **मिथ्या** is not tenable.

न च परमार्थतः भेदाभावः व्यावहारिकः सः अस्तीति वाच्यम् । सदसद्वैलक्षण्ये मानाभावात् । असतः ख्यात्ययोगादिति वदतः ख्यातिः अभूत् न वा । यदि न अभूत् न तत्ख्यातिनिराकरणम् । यद्यभूत् न तथापि । न च शुक्तेः रजतत्वं सदसद्विलक्षणम् । असदेव रजतं प्रत्यभात् इत्यनुभवात् ।

The सत्यत्व of भेद is not only cognised by प्रत्यक्ष and अनुमान but it is affirmed by śruti more than once. 'सत्यं भिदा सत्यं भिदा सत्यं भिदा' is the emphatic statement of śruti. This bheda is five-fold.

जीवेश्वरभिदा चैव जडेश्वरभिदा तथा।
जीवभेदो मिथश्चैव जडजीवभिदा तथा।
मिथश्च जडभेदोऽयं प्रपञ्चो भेदपञ्चकः ॥

The differences —

(i) Between Jīva and Īśvara
(ii) Between Jada and Īśvara
(iii) Between Jīva and Jīva
(iv) Between Jada and Jīva
(v) Between Jada and Jada

constitute the five-fold differences.

The difference between Jīva and Īśvara continues even after liberation. This is made clear in the following śruti passages.

(i) सोऽश्नुते कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता ।
(ii) परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते ।
(iii) स तत्र पर्येति जक्षन् क्रीडन् रममाणः ।
(iv) यथोदकं शुद्धे शुद्धमसिक्तं तादृगेव भवति ।
(v) निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति ।
(vi) ॐ जगद्व्यापारवर्जम् ॐ ।

From the above exposition of the concept of भेद it is clear that all aspects of the concept of भेद are clearly discussed in Viṣṇutattvavinirṇaya. Anuvyākhyāna discusses these aspects in greater detail. Bhedojjīvana of Sri Vyāsarāja especially discusses this concept. There is no Dvaita work wherein this concept of भेद is not discussed in some context or the other.

Interpretation of अतत् त्वमसि '

The most important item discussed in Viṣṇutattva-vinirṇaya is the interpretation of key śruti passages. This is to show that the entire śruti supports Viṣṇusarvottamatva and Jīveśvarabheda but not Jīvabrahmaikya.

न च अभेदे कश्चिदागमः । सन्ति च भेदे सर्वागमाः ।

This statement is illustrated by showing the correct reading and the interpretation of the passage **'अतत् त्वमसि'**. The nine illustrations given in the context speak of **जीवेश्वरभेद**, not **जीवब्रह्मैक्य**.

(i) न हि शकुनिसूत्रयोः नानावृक्षरसानां नदीसमुद्रयोः जीववृक्षयोः अणिमाधानयोः लवणोदकयोः गान्धारपुरुषयोः अन्नप्राणादिनियामकयोः स्तेनापहार्ययोः ऐक्यम् ।

The context of the teaching of **'अतत् त्वमसि'** is that **श्वेतकेतु** had developed the pride that he knew everything. He was to be told that he did not know the highest entity i.e., the Supreme God as distinct and superior to him. He also did not know that he was under the control of this Supreme God. In this context no useful purpose would be served if he is told that he is identical with the God. This would increase his pride. Therefore, he is told **' अतत् त्वमसि'** you are not the God. You are completely under his control.

सर्वान् वेदानधीत्य महामनाः अनूचानमानी स्तब्ध एयाय इति आत्मनः अन्यं अनूचानत्वादिगुणप्रदं परमविज्ञाय स्तब्धस्य पराधीनत्वज्ञापनेन स्तब्धतां निरस्य तन्निष्ठा हि अत्रोपदिश्यते ।

Therefore, it is **जीवेश्वरभेद** that is intended to be conveyed here.

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान stated in this context does not indicate **उपादानोपादेयभाव** here but is based on **प्राधान्य** and **सादृश्य.** Therefore, this does not convey **जगन्मिथ्यात्व.**

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं च प्राधान्यात् किञ्चित् सादृश्यात् । न तु तदन्यस्य मिथ्यात्वात् । न हि सत्यज्ञानेन मिथ्याज्ञानं भवति ।

The illustrations of **मृत्पिण्ड, लोहमणि** and **नखनिकृन्तन** indicate **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** on the ground of **सादृश्य** but not on the ground of **तादात्म्य** or **अभेद.** The **वाचारम्भण** illustration also indicates **प्रधानज्ञानेन अप्रधानज्ञान.** Therefore, these also do not speak of **जीवेश्वरैक्य** and **जगन्मिथ्यात्व.**

Interpretation of अहं ब्रह्मास्मि etc. श्रुति

The śruti passages **'अहं ब्रह्मास्मि' 'योऽसौ सोऽहम्' 'सोऽहमस्मि'** etc., speak about **अन्तर्यामित्व** but not about **ऐक्य** i.e., **अभेद.** In fact **'अहम्' 'त्वम्' 'सः'** etc., are the names of the Supreme God and speak of him.

अहं नामा हरिर्नित्यमहेयत्वात् प्रकीर्तितः ।
त्वं चासौ प्रतियोगित्वात् परोक्षत्वात् स इत्यपि ।
सर्वान्तर्यामिणि हरौ अस्मच्छब्दविभक्तयः ।
युष्मच्छब्दगताश्चैव सर्वाः तच्छब्दगा अपि ।
सर्वशब्दगताश्चैव वचनान्यखिलान्यपि ।
स्वतन्त्रत्वात् प्रवर्तन्ते व्यावृत्तेप्यखिलात् सदा ।

Therefore, these śrutis also do not support **जीवेश्वरैक्य.**

The following śrutis that are supposed to support Abheda also do not support it.

(1) परे अव्यये सर्वे एकीभवन्ति ।

Here **एकीभाव** does not mean **अभेद** but it means **मत्यैक्य** and **स्थानैक्य.**

जीवस्य परमैक्यं तु बुद्धिसारूप्यमेव तु ।
एकस्थाननिवासो वा व्यक्तिस्थानमपेक्ष्य सः ॥

(2) ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति ।

He who knows Brahman will attain greatness. This passage does not mean that he will attain identity with Brahman.

(3) The śruti प्रपञ्चो यदि विद्येत etc., does not support जगन्मिथ्यात्व but explains the five-fold differences.

प्रकृष्टः पञ्चविधः भेदः प्रपञ्चः । माया भगवत्प्रज्ञा सैव मानत्राणकर्त्री यस्य तन्मायामात्रम् । परमेश्वरेण ज्ञातत्वात् रक्षितत्वाच्च न द्वैतं भ्रान्तिकल्पितं परमार्थापेक्षया अद्वैतः सर्वस्मादुत्तमः सः एकः एव ।

Thus, in this verse two points are made, viz.

(i) The five-fold difference is real.
(ii) The God is Supreme.

(4) The śruti न प्रेत्य संज्ञास्ति does not mean 'after liberation only निर्विशेषचिन्मात्र remains' but it means the liberated will not have वृत्तिज्ञान and the unliberated will not have the knowledge of the liberated.

(5) The śruti 'न तु तद् द्वितीयमस्ति' does not mean that there is no second entity but it only means that the different forms of the God are not different from each other.

(6) The śruti 'यत्र तु अस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत्' does not state that 'the liberated will not see, will not hear' etc., and attains निर्विशेषचिन्मात्र state. It is not a statement of the position in the liberated state. But it is प्रसङ्गापादन. That is to say, it points out certain adverse consequences if the liberated state is described as निर्विशेषचिन्मात्र state.

यदि निर्विशेषचैतन्यमात्रमवशिष्यते न किमपि वस्तु इति मतं स्यात् तदा दर्शनघ्राणादिभोगोऽस्य न स्यात्। भवितव्यं च दर्शनादि-भोगेन। अतः निर्विशेषचैतन्यमात्रावस्थानलक्षणः मोक्षः अनुपपन्नः इत्यापादानात्मकः आक्षेपः एव अस्य वाक्यस्यार्थः।

From the above discussion of the correct meaning of śrutis it is clear that no śruti supports **जीवेश्वराभेद** or **जगन्मिथ्यात्व.**

The doctrine of जगत् सत्यत्व

Viṣṇutattvavinirṇaya re-enforces the concept of **जगत्-सत्यत्वं** by quoting a number of Śruti passages :

(i) कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभूः।
याथातथ्यतोऽर्थान् व्यदधात् शाश्वतीभ्यः समाभ्यः।

(ii) यच्चिकेत सत्यमित् तन्न मोघम्।

(iii) विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्च न प्रमिनन्ति व्रतं वाम्।

(iv) अनाद्यनन्तं जगदेतदीदृक् प्रवर्तते नात्र विचार्यमस्ति।

The doctrine of विष्णुसर्वोत्तमत्व

The central theme of Viṣṇutattvavinirṇaya is to proclaim the supremacy of lord Viṣṇu. All other issues are only preparatory to the presentation of this final doctrine. This cental doctrine is emphasised more than once in this text. Several śrutis and Itihāsa-Purāṇa passages are quoted to bring home this doctrine. Some of these are :

(1) द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते॥
उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः॥
यस्मात् क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः॥ (गीता)

(2) सर्वोत्कर्षे देवदेवस्य महातात्पर्यं नैव चान्यत्र सत्यम् ।
अवान्तरं तत्परत्वं तदन्यत् सर्वागमानां पुरुषार्थः ततोऽतः ॥
इति पैङ्गीश्रुतिः ।

(3) मुख्यं च सर्ववेदानां तात्पर्यं श्रीपतेः परम् ।
उत्कर्षे तु तदन्यत्र तात्पर्यं स्यादवान्तरम् । इति महावाराहे ।

(4) ब्रह्मा शिवः सुराद्याश्च शरीरक्षरणात् क्षराः ।
लक्ष्मीरक्षरदेहत्वादक्षरा तत्परो हरिः ॥
स्वातन्त्र्यशक्तिविज्ञानसुखाद्यैरखिलैः गुणैः ।
निस्सीमत्वेन ते सर्वे तद्वशाः सर्वदैव च ॥

(5) एको नारायण आसीत् न ब्रह्मा नेशानो नाग्नीषोमौ नेमे द्यावा पृथिवी ।

(6) नामानि सर्वाणि यमाविशन्ति
तं वै विष्णुं परममुदाहरन्ति ॥
अस्यैव सर्वनामानि व्यतिरिक्तस्य सर्वतः ।
यः स्वतन्त्रः सदैवैकः स विष्णुः परमो मतः ॥

(7) उत्पत्तिस्थितिसंहाराः नियतिर्ज्ञानमावृतिः ।
बन्धमोक्षौ च पुरुषात् यस्मात् स हरिरेकराट् ॥

(8) अज्ञानां ज्ञानदो विष्णुः ज्ञानिनां मोक्षदश्च सः ।
आनन्ददश्च मुक्तानां स एवैको जनार्दनः ॥

(9) बन्धको भवपाशेन भवपाशाच्च मोचकः ।
कैवल्यदः परं ब्रह्म विष्णुरेव न संशयः ॥

(10) वर्जितः सर्वदोषैः यः गुणसर्वस्वमूर्तिमान् ।
स्वतन्त्रः तद्वशाः सर्वे स विष्णुः परमो मतः ॥

(11) गुणक्रियादयो विष्णोः स्वरूपं नान्यदिष्यते ।
अतो मिथोऽपि भेदो न तेषां कश्चित् कदाचन ॥

(12) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यः न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥

(13) विष्णुं सर्वगुणैः पूर्णं ज्ञात्वा संसारवर्जितः ।
निर्दुःखानन्दभुक् नित्यं तत्समीपे स मोदते ॥

These passages bring out the following special characteristicts of Lord Viṣṇu.

(1) He is superior to both Kṣara and Akṣara. Akṣara refers to Goddess Lakṣmi and Kṣara refers to all other beings. God Viṣṇu is superior to these. He is Puruṣottama the Supreme.

(2) He is conveyed by the entire sacred scriptures. His glory is the chief purport of the scriptures.

(3) At the commencement of the creation, he alone existed and all others were created by him.

(4) All names convey him only.

(5) He is independent, One and Supreme.

(6) He creates, sustains, destroys, regulates, gives knowledge, conceals, binds and liberates. All these flow from the Supreme Lord Hari.

(7) He gives knowledge, liberation and bliss. He binds and he liberates.

(8) He is absolutely free from the drawbacks and inadequacies. He is independent and all others are entirely dependent on him.

(9) All his attributes and actions are not distinct from him.

(10) He cannot be obtained by mere discourses, by mere learning or intellect. Whomsoever the God chooses, he can obtain him. God reveals his nature to him. He

who knows Lord Viṣṇu as possessed of infinite attributes gets rid of the bondage and enjoys the bliss in God's presence.

These are only a few passages that bring out the glory of Lord Viṣṇu. The main features of the Dvaita concept of Viṣṇu the Supreme God are : (i) He is स्वतन्त्र (ii) He is गुणपूर्ण (iii) He is निर्दोष (iv) He is सर्वकर्ता and (v) He is सर्वोत्तम.

These features are amply brought out in Viṣṇutattva vinirṇaya.

॥ श्रीः ॥

श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचितः

विष्णुतत्वविनिर्णयः

1. सदागमैकविज्ञेयं समतीतक्षराक्षरम् ।
नारायणं सदा वन्दे निर्दोषाशेषसद्गुणम् ॥

2. विशेषणानि यानीह कथितानि सदुक्तिभिः ।
साधयिष्यामि तान्येव क्रमात् सज्जनसंविदे ॥

परमात्मा सदागमैकविज्ञेयः

3. ऋगाद्या भारतं चैव पञ्चरात्रमथाखिलम् ।
मूलरामायणं चैव पुराणं चैतदात्मकम् ॥
ये चानुयायिनस्तेषां सर्वे ते च सदागमाः ।
दुरागमास्तदन्ये ये तैर्न ज्ञेयो जनार्दनः ॥
ज्ञेय एतैः सदायुक्तैः भक्तिमद्भिः सुनिष्ठितैः ।
न च केवलतर्केण नाक्षजेन न केनचित् ।
केवलागमविज्ञेयो भक्तैरेव न चान्यथा ॥ इति ब्रह्माण्डे ।

4. 'नावेदविन्मनुतेदं बृहन्तं सर्वानुभूमात्मानं साम्पराये'
इति तैत्तिरीयश्रुतिः ।

'नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्ताऽन्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ'
इति कठश्रुतिः ।

'नेन्द्रियाणि नानुमानं वेदाह्येवैनं वेदयन्ति तस्मादाहुः वेदाः'
इति पिप्पलादश्रुतिः ।

न चैतेषां वचनानामेवाप्रामाण्यम् । अपौरुषेयत्वाद् वेदस्य । 'इतिहासपुराणः पञ्चमो वेदानां वेदः' इति तद्गृहीतत्वाच्च ।

वेदाः अपौरुषेयाः

5. न चापौरुषेयं वाक्यमेव नास्तीति वाच्यम्। तदभावे सर्वसमयाभिमतधर्माद्यसिद्धेः।

यस्य तौ नाभिमतौ नासौ समयी। समयप्रयोजनाभावात्। न च तेन लोकोपकारः धर्माद्यभावज्ञाने परस्परहिंसादिना अपकारस्यैव प्राप्तेः। न चोपकारेण तस्य प्रयोजनं अदृष्टाभावात्। अतो धर्माद्यभावं वदता स्वसमयस्य आनर्थक्यमंगीकृतमेवेति नासौ समयी।

6. न च पौरुषेयेण वाक्येन तत्सिद्धिः अज्ञानविप्रलम्भयोः प्राप्तेः।

न च तदर्थत्वेन सर्वज्ञः कल्प्येत। अन्यत्र अदृष्टस्य सर्वज्ञत्वस्य कल्पनं तस्य अविप्रलम्भकत्वकल्पनं तस्य तत्कृतत्वकल्पनं चेति कल्पनागौरवप्राप्तेः।

अपौरुषेयवाक्याङ्गीकारे न किञ्चित् कल्प्यम्।

7. अपौरुषेयत्वं च स्वत एव सिद्धं वेदकर्तुः अप्रसिद्धेः। अप्रसिद्धौ च तत्कर्तुः तत्कल्पने कल्पनागौरवम्। अकल्पने च अकर्तृत्वं सिद्धमेव।

न च लौकिकवाक्यवत् सकर्तृकत्वम्। तस्य अकर्तृकत्वप्रसिद्ध्यभावात्।

न च केनचित् वेद इत्युक्तं वेदसमं परम्पराभावात्।

न च स्वयंप्रतिभातवेदैः दृष्टमवेदवाक्यं भवति परम्परासिद्धवेदवाक्यानुसारित्वात् वेदद्रष्टृणामुक्तगुणवत्वाच्च तेषाम्।

उक्तं च ब्रह्माण्डे—

> विंशलक्षणतोऽनूनः तपस्वी बहुवेदवित्।
> वेद इत्येव यं पश्येत् स वेदो ज्ञानदर्शनात्॥ इति।

प्रामाण्यं स्वतः एव

8. प्रामाण्यं च स्वत एव अन्यथा अनवस्थानात्। न चोक्तयुक्त्यधीनत्वं प्रामाण्यस्य। बुद्धिदोषनिरासमात्रकारणत्वात् युक्तीनाम्। अदुष्टबुद्धीनां च स्वत एव सिद्धत्वात् प्रामाण्यस्य।

न चाकांक्षायामेव प्रमाणान्तरापेक्षावत्त्वात् अनवस्थाभाव इति वाच्यम् । आकांक्षाया एव बुद्धिदोषात्मकत्वात् ।

दुष्टबुद्धीनामेव अप्रामाण्यशङ्केति परतः अप्रामाण्यम् ।

प्रामाण्यं च स्वत एव सिद्धम् ।

वर्णाः नित्याः

9. न च उच्चारणकाले एव वर्णानामुत्पत्तिरिति वाच्यम् । तदेवेदं वचनमिति प्रत्यभिज्ञाविरोधात् ।

न च सादृश्यात् प्रत्यभिज्ञा भ्रान्तिरिति वाच्यम् । सोऽयं देवदत्त इत्यादेरपि तथात्वप्राप्तेः ।

सर्वक्षणिकत्वं वदता बौद्धेन सेयं दिगिति प्रत्यभिज्ञायाः भ्रान्तित्वं न वाच्यं पञ्चस्कन्धेभ्यः अन्यत्वात् । न च दिशः भ्रान्तिकल्पिताः विज्ञान-शून्ययोरपि साम्यात् ।

न च आदित्योदयादिनैव दिक्कल्पना, अन्धकारेऽपि दिङ्मात्र-प्रतीतेः । कादाचित्कभ्रान्तिरेव आदित्योदयादिदर्शनान्निवार्यते । सा च विज्ञानशून्ययोरपि भवतीति तेषां मतं वादिविप्रतिपत्तेः । अतो दिशः स्थिरा एवेति सिद्ध्यति शून्यवदेव ।

अतस्तद्वद्वेदस्यापि स्थैर्यं सिद्धं तदेवेदं वाक्यमिति प्रत्यभिज्ञानात् ।

न चानुमानादीनामागमं विना प्रामाण्यं धर्मादिषु । तदगोचरत्वात् ।

अतः अपौरुषेयवाक्येनैव धर्मादिसिद्धेः सर्ववादिनामपि तदङ्गीकार्यम् ।

अप्रामाण्यं परतः

10. तत्प्रामाण्यं च स्वत एव सिद्धम् । अप्रामाण्यस्य च परतस्त्वा-नङ्गीकारे दुष्टेन्द्रियादेरप्यप्रामाण्यहेतुत्वं न स्यात् । तदनङ्गीकारे च अनुभव-विरोधः ।

अतः प्रामाण्यं स्वतः अप्रामाण्यं परतः इति सिद्धम् ।

*

वेदाः नित्याः

11. 'वाचा विरूपनित्यया'

'नित्ययाऽनित्यया स्तौमि ब्रह्म तत्परमं पदम्' इति ।

'श्रुतिर्वाव नित्या अनित्या वाव स्मृतयः याश्चान्याः वाचः' ।

इति पैङ्गिश्रुतिः ।

विज्ञेयं परमं ब्रह्म ज्ञापिका परमाश्रुतिः । अनादिनित्या सा तच्च विना तां न स गम्यते ॥' इति कात्यायनश्रुतिः ।

'सहस्रधा महिमानः सहस्रं यावद्ब्रह्मविष्ठितं तावती वाक् ।'

कश्छन्दसां योगमावेद धीरः को धिष्ण्यां प्रतिवाचं पपाद, इत्यादि च ।

12. नित्या वेदाः समस्ताश्च शाश्वता विष्णुबुद्धिगाः ।
सर्गे सर्गेऽमुनैवेते उद्गीर्यन्ते तथैव च ।
तत्क्रमेणैव तैर्वर्णैः तैः स्ववैरेव नान्यथा ।
अतः श्रुतित्वमेतासां श्रुता एव यतोऽखिलैः ।
जन्मान्तरे श्रुतास्तास्तु वासुदेवप्रसादतः ।
मुनीनां प्रतिभास्यन्ति भागेनैव न सर्वशः ॥
यतस्ता हरिणा दृष्टाः श्रुता एवापरैर्जनैः ।
श्रुतयो दृष्टयश्चेति तेनोच्यन्ते पुरातनैः ॥
तदुत्पत्तिवचश्चैव भवेद्युक्तिमपेक्ष्य तु ।
चेतनस्य जनैः यद्वदुच्यते सर्वलौकिकैः ॥

पुराणानि अनित्यानि

13. पुराणानि तदर्थानि सर्गे सर्गेऽन्यथैव तु ।
क्रियन्तेऽतस्त्वनित्यानि तदर्थाः पूर्वसर्गवत् ।
वेदानां सृष्टिवाक्यानि भवेयुर्व्यक्त्यपेक्षया ।
अवान्तराभिमानानां देवानां वा व्यपेक्षया ॥
नानित्यत्वात् कुतस्तेषामनित्यत्वं स्थिरात्मनाम् । इति ब्रह्माण्डे ।

न चानित्यत्वे श्रुतिः वेदः इत्यादि विशेषशब्दः उपपद्यते ।

वेदास्ते नित्यविन्नत्वात् श्रुतयश्चाखिलैः श्रुतेः ।
आम्नायोऽनन्यथापाठादीशबुद्धिस्थिताः सदा ॥ इति महावाराहे ।

न च नित्यत्वं विना वेदानां दर्शनव्यवहारो युज्यते ।

14. न च वर्णपदादीनामनित्यत्वं वक्तुं युक्तम् । सर्वज्ञत्वादीश्वरस्य तद्बुद्धौ सर्वथा प्रतीयमानत्वात् ।

न च घटादिवत् संस्कारमात्रत्वं युक्तम् । प्रत्यभिज्ञाविरोधस्य उक्तत्वात् । पुराणानामपि अन्यथा शब्दरचनमेवानित्यत्वम् ।

अतः आकाशगुणे शब्दे व्यज्यमानाः वर्णादयः तत्क्रमात्मको वेदश्च नित्य एवेति सिद्धम् ।

सिद्धान्विते एव व्युत्पत्तिः

15. न च केवलसिद्धे अर्थे व्युत्पत्त्याभावादप्रामाण्यम् । सिद्धान्वित एव व्युत्पत्तिगृहीतेः । इयं माता अयं पितेत्यादौ अङ्गुलिप्रसारणादिपूर्वकनिर्देशेनैव हि तज्जानाति ।

कार्यान्वित एव व्युत्पत्तिरिति वदतः कार्यस्य कार्यान्वयाभावात् कल्पनागौरवम् ।

इयं माता अयं पिता सुरूपोऽसीत्यादौ सिद्धमात्रज्ञापनेन पर्यवसितत्वाद् वाक्यस्य । तस्य तत्र प्रामाण्यानुभवाच्च ।

न च कुत्रचित् सिद्धज्ञापनाद् अन्यत् वाक्यस्य प्रयोजनम् ।

16. ज्ञात्वैव हि इष्टसाधनतां प्रवर्तते च निवर्तते च विपर्ययेण । अतः सिद्ध एव सर्ववाक्यानां प्रामाण्यं सिद्धम् । प्रसिद्धं च व्याकरणनिरुक्तादीनां सिद्धमात्रे प्रामाण्यं सर्ववादिनाम् । तदनङ्गीकारे च सर्वशाब्दव्यवहारासिद्धिः ।

उक्तं च नारदीये—

> सर्वज्ञं सर्वकर्तारं नारायणमनामयम् ।
> सर्वोत्तमं ज्ञापयन्ति महातात्पर्यमत्र हि ।
> सर्वेषामपि वेदानामितिहासपुराणयोः ।
> प्रमाणानां च सर्वेषां तदर्थं चान्यदुच्यते ॥

जीवेश्वराभेदे आगमस्य न तात्पर्यम्, भेदवाक्यानां न अनुवादकत्वम्

17. न च जीवेश्वराभेद एव तात्पर्यमागमस्य तत्र प्रमाणाभावात् ।

न च जीवेश्वरभेदः सिद्धः इत्यनुवादकत्वं भेदवाक्यानाम् । आगमं विना ईश्वरस्यैव असिद्धेः ।

न च अनुमानात् तत्सिद्धिः विपर्ययेणापि अनुमातुं शक्यत्वात् ।

विमतं सकर्तृकं कार्यत्वाद् घटवत् इत्युक्ते विमतं विकर्तृकं अस्मत् संमतकर्तृरहितत्वात् आत्मवत् इत्यनुमानविरोधात् । अकार्यत्वमुपाधिरित्युक्ते शरीरिजन्यत्वमितरत्रापि उपाधिः इत्युत्तरम् ।

18. प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वे च भेदस्य तद्विरोधादेव अप्रामाण्यमभेदागमस्य । तेन अभेदागमस्य प्रामाण्याभावे नानुवादकत्वं भेदवाक्यानाम् । नहि बलवतः अनुवादकत्वं दार्ढ्यहेतुत्वात् ।

प्रत्यक्षादेः आगमस्य प्राबल्येऽपि न उपजीव्यप्रमाणविरोधे प्रामाण्यम् । विषयाभावे सर्वस्यैव अप्रामाण्यापत्तेः ।

तेनैव हि अनुमानादिना आगमस्य विषयः सिद्ध्यति तत्पक्षेऽपि ।

अनुमानेन हि अनुवादित्वपक्षे ईश्वरः बोद्धव्यः प्रत्यक्षेण च आगमः । अतः तयोः विरोधे प्रामाण्यं न स्यात् । अनुमानसिद्धेश्वराच्च भेदः अनुभवतः सिद्धः जीवस्य असर्वकर्तृत्वेन अनुभवात् ।

19. न च अनुभवविरोधे आगमस्य प्रामाण्यम् । आगमप्रामाण्यानुभवस्यापि अप्रामाण्यापत्तेः ।

बहुप्रमाणसंवादश्च दाढर्च्येहेतुरेव । बहूनां वचने तस्यैव दर्शने दाढर्च्यस्यैव दृष्टेः ।

सर्वाविवादस्थले एव कथंचिदनुवादकत्वम् । न चात्र सर्वाविवादः एकत्ववादिनामेव विवाददर्शनात् ।

बहुप्रमाणविरोधे च एकस्य अप्रामाण्यं दृष्टं शुक्तिरजतादौ । न च दोषजन्यत्वादेव दुर्बलत्वमिति विरोधः । बहुप्रमाणविरुद्धानां दोषजन्यत्वनियमात् ।

प्रमाणत्रयनिरूपणम्

20. अदुष्टमिन्द्रियं त्वक्षं तर्कोऽदुष्टस्तथानुगा ।
आगमोऽदुष्टवाक्यं च स्वदृक्चानुभवः स्मृतः ॥
बलवत्प्रमाणतश्चैव ज्ञेया दोषाः न चान्यथा ।
द्विविधं बलवत्त्वं च बहुत्वाच्च स्वभावतः ॥
तयोः स्वभावो बलवानुपजीव्यादिकश्च सः ।
याथार्थ्यमेव प्रामाण्यं तन्मुख्यं ज्ञानशब्दयोः ॥
ज्ञानं च द्विविधं बाह्यं तथानुभवात्मकम् ।
बल्येवानुभवस्तत्र निर्दोषं त्वक्षजादिकम् ॥
अनुप्रमाणतां याति तथाक्षादित्रयं ततः ।
प्राबल्यमागमस्यैव जात्या तेषु त्रिषु स्मृतम् ।
उपजीव्यविरोधे च न प्रामाण्यममुष्य च ॥

परार्थानुमाने पञ्चावयवनियमो नास्ति

21. यामाहुरनुमां केचित् त्रियाद्यवयवात्मिकाम् ।
सा व्यर्था नोपपत्त्या हि विना सापि प्रमाणताम् ॥

यात्यतो युक्तिरेवैका प्रमाणमनुमात्मकम् ।
युक्तिः प्रतिज्ञारूपा च हेतुदृष्टान्तरूपिका ॥

तथोपनयरूपा च परा निगमनात्मिका ।
पृथक् पृथक् प्रमाणत्वं याति युक्तितयैव तु ।
प्रतिज्ञा हेतुगर्भैव पृथक् प्रामाण्यमेष्यति ॥

सिद्धत्वेन प्रतिज्ञायाः हेतुर्मानं पृथग् भवेत् ।
प्रतिज्ञावयवत्वात्तु स्वातन्त्र्येणैव मानताम् ॥

दृष्टान्तो यात्युपनयो व्याप्तिमाश्रित्य केवलम् ।
व्याप्तिस्तु केवलाऽपि स्यात् प्रमाणं नियमाश्रयात् ॥

तथा निगमनं चोपसंहारैकस्वभावतः ।
प्रामाण्यं यात्यनुभवो ज्ञापयत्युपपत्तिताम् ॥

उपपत्तिदोषाः

22. विरोधश्च तथाधिक्यं न्यूनताऽसंगतिस्तथा ।
उपपत्तिदोषाः विज्ञेयाः विरोधश्च स्वतोऽन्यतः ॥

जनकस्यात्ययो जातिः स्वस्य वाऽन्यस्य वा भवेत् ।
जनकं प्रमाणमुद्दिष्टं स्वस्यार्थस्य प्रकाशनात् ॥

निग्रहाः एत एव स्युः संवादानुक्तिसंयुताः ॥

अर्थापत्तिः उपमा च अनुमाभेद एव

अर्थतः प्राप्तिरेवार्थापत्तिरित्यभिधीयते ।
दृष्ट्वा सदृशमेवान्यं पूर्वदृष्टे तु वस्तुनि ॥

एतत्सदृशताज्ञानमुपमानं प्रकीर्तितम् ।
अभावस्य परिज्ञानं द्विविधं समुदाहृतम् ॥
एकं तत्रानुभवतः योग्यस्यानुपलब्धितः ।
द्वितीयमपि विज्ञेयं सुखाद्ये च घटादिकं ॥

एकं प्रत्यक्षरूपं स्यात् द्वितीयमनुमात्मकम् ।
क्वचिद् घटाद्यभावोऽपि प्रत्यक्षेणावगम्यते ॥

झटित्येव परिज्ञानात् नलिंगोद्भवता मता ।
अर्थापत्तिश्चोपमा च ह्यनुमाभेद एव तु ।
आगमो द्विविधो ज्ञेयो नित्योऽनित्यस्तथैव च ॥

प्रत्यक्षस्य प्रकाराः

23. प्रत्यक्षं त्रिविधं ज्ञेयं ऐश्वरं यौगिकं तथा ।
अयौगिकं चेति तथा सर्वमक्षात्मकं मतम् ॥

अक्षाणि च स्वरूपाणि नित्यज्ञानात्मकानि च ।
विष्णोः श्रियः तथैवोक्तान्यन्येषां द्विविधानि तु ॥

स्वरूपाणि च भिन्नानि भिन्नानि त्रिविधानि च ।
देवासुराणि मध्यानीत्येतत् प्रत्यक्षमीरितम् ॥

विषयान् प्रति स्थितं हि अक्षं प्रत्यक्षमिति कीर्तितम् ।
अक्षयं पुरुषस्याक्षं स्वरूपे मुख्यमेव तु ॥

उपचारस्तदन्यत्र सृष्टावुपचयो यतः ।
उपपत्तिस्वरूपत्वादनुमा सम्भवादिकम् ॥

प्रत्यक्षागममाहात्म्यादनुमानं प्रमाणताम् ।
याति नैवान्यथा तस्य नियतत्वं क्वचिद् भवेत् ॥

इति ब्रह्मतर्के ।

भेदवाक्यानामेव प्राबल्यम्

24. अत्र चोपजीव्यत्वेन प्रमाणप्राबल्यात् भेद एव तात्पर्यं युक्तम् । कथञ्च अनुवादकत्वं भेदस्य प्रमाणेन असिद्धौ । सिद्धौ च कथं अभेद-वाक्यस्य अबाधः । न च अप्रमाणसिद्धेन अनुवादकत्वं प्रमाणस्य भवति । दुर्बलत्वे च भेदप्रमाणस्य आभासत्वात् न भेदवाक्यानामनुवादित्वम् । अतश्च भेदवाक्यानामेव प्राबल्यम् ॥

25. सर्वप्रमाणविरुद्धवचनानामेव प्राबल्याङ्गीकारे 'इदं वा अग्रे नैव किञ्चन आसीत् असतः सदजायत' इत्यादीनामेव अविचारेण प्रतीयमानस्य अर्थस्य सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात् तत्र सर्वागमानां महातात्पर्यं प्रसज्येत ।

न च तत्र युक्तिविरोधः इति वाच्यम् । तस्मिन् पक्षे युक्तिविरुद्धत्वेन अननुवादित्वमिति गुण एव स्यात् । युक्तिसिद्धत्वे हि अनुवादित्वं स्यात् । अतः प्रमाणसिद्धत्वे तदपलापायुक्तेः अप्रमाणसिद्धत्वे च भेदप्रमाणस्य अनुवादित्वाभावाच्च । न भेदवाक्यानां दौर्बल्यम् ।

26. न च प्रमाणबहुत्वे दौर्बल्यम् । दार्ढ्यमेव हि बहुवाक्यसंवादे दृष्टम् । तथा सति अभ्यासादेः अप्रामाण्यहेतुत्वं स्यात् । अभ्यासस्य च तात्पर्यलिङ्गत्वं सर्वेषां सिद्धम् । तदनङ्गीकारे तत्पक्षेपि नवकृत्वः तत्त्वमसि इत्यभ्यासस्य अनुवादकत्वेन अप्रामाण्यं स्यात् ।

प्रथमवाक्येनैव यस्य असिद्धं तदर्थमपरमित्युक्ते प्रत्यक्षादिना भेदः येन अनिश्चितः तदर्थमपरं वाक्यमित्युत्तरम् । तस्मात् बहुप्रमाणसंवादित्वे प्राबल्यमेव ।

अतः सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात् न अभेदे तात्पर्यं वाक्यस्य किन्तु विष्णोः सर्वोत्तमत्व एव महातात्पर्यं सर्वागमानाम् ।

विष्णुसर्वोत्तमत्वे एव आगमानां तात्पर्यम्

27. तथा चोक्तं भगवता—

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ।
यस्मात् क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ।
यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद् भजति मां सर्वभावेन भारत ।
इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत ॥ इति ।

सर्वोत्कर्षे देवदेवस्य विष्णोः महातात्पर्यं नैव चान्यत्र सत्यम् ।
अवान्तरं तत्परत्वं तदन्यत् सर्वागमानां पुरुषार्थस्ततोऽत ॥
इति पैङ्गिश्रुतिः ॥

मुख्यं च सर्ववेदानां तात्पर्यं श्रीपतेः परम् ।
उत्कर्षे तु तदन्यत्र तात्पर्यं स्यादवान्तरम् ॥ इति महावराहे ।

विष्णुप्रसादेनैव मोक्षः

28. युक्तश्च विष्णोः सर्वोत्तमत्व एव महातात्पर्यं सर्वागमानाम् । मोक्षो हि सर्वपुरुषार्थोत्तमः ।

धर्मार्थकामाः सर्वेऽपि न नित्याः मोक्ष एव हि ।
नित्यस्तस्मात् तदर्थाय यतेत मतिमान् नरः ॥
इति भाल्लवेयश्रुतिः ॥

अनित्यत्वात् सदुःखत्वात् न धर्माद्याः परं सुखम् ।
मोक्ष एव परानन्दः संसारे परिवर्तताम् ॥ इति भारते ।

मोक्षश्च विष्णुप्रसादेन विना न लभ्यते ।
यस्य प्रसादात् परमार्तिरूपात् अस्मात् संसारात् मुच्यते नापरेण ।
नारायणोऽसौ परमो विचिन्त्यो मुमुक्षुभिः कर्मपाशादमुष्मात् ॥
इति नारायणश्रुतिः ।

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यः न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥
इति कठश्रुतिः ।

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।
भवामि न चिरात् पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥

इति भगवद्वचनम् ।

29. उत्पत्तिस्थितिसंहाराः नियतिर्ज्ञानमावृतिः ।
बन्धमोक्षौ च पुरुषात् यस्मात् स हरिरेकराट् ॥ इति स्कान्दे ।

अज्ञानां ज्ञानदो विष्णुः ज्ञानिनां मोक्षदश्च सः ।
आनन्ददश्च मुक्तानां स एवैको जनार्दनः ॥ इति च ।

बन्धको भवपाशेन भवपाशाच्च मोचकः ।
कैवल्यदः परं ब्रह्म विष्णुरेव न संशयः ॥ इति च ।

विष्णोः गुणोत्कर्षे एव सर्वश्रुतिस्मृतीनां महातात्पर्यम्

प्रीतिश्च गुणोत्कर्षज्ञानादेव विशेषतः दृष्टा न अभेदज्ञानात् । अभेदज्ञानादप्रीतिरेव उत्तमानां भवति । घातयन्ति हि राजानः राजा अहमिति वदन्तम् । ददति च सर्वमभिप्रेतं गुणोत्कर्षं वदतः ।

न तादृशी प्रीतिरीड्यस्य विष्णोः । गुणोत्कर्षज्ञातरि यादृशी स्यात् ॥
तत्प्रीणनात् मोक्षमाप्नोति सर्वः । ततो वेदाः तत्पराः सर्व एव ॥

इति सौपर्णश्रुतिः ।

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद् भजति मां सर्वभावेन भारत ॥

इति गुणोत्कर्षज्ञानादेव परमा प्रीतिः भगवता स्वयमेव अभिहिता । अतः गुणोत्कर्षे एव सर्वश्रुतिस्मृतीनां महातात्पर्यम् ।

न च अभेदे तात्पर्यमित्यत्र किञ्चित् मानम् ।

भेदस्य धर्मिस्वरूपत्वम्

30. न च विशेष्यविशेषणतया भेदसिद्धिः । विशेषणविशेष्यभावश्च भेदापेक्षः । धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदसिद्धिः । भेदापेक्षं च धर्मिप्रतियोगित्वमित्यन्योन्याश्रयतया भेदस्यायुक्तिः ।

पदार्थस्वरूपत्वात् भेदस्य। न च धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदस्य अस्वरूपत्वं ऐक्यवत् स्वरूपस्यैव तथात्वात्। स्वरूपसिद्धावपि तदसिद्धिः जीवेश्वरैक्यं वदतः सिद्धैव।

भेदस्तु स्वरूपदर्शन एव सिद्धः। प्रायः सर्वतो विलक्षणं हि पदार्थ-स्वरूपं दृश्यते। अस्य भेदः इति तु पदार्थस्य स्वरूपमितिवत्॥

31. यदि न स्वरूपं भेदः तदा पदार्थे दृष्टे प्रायः सर्वतो वैलक्षण्यं तस्य न ज्ञायेत।

आज्ञाते वैलक्षण्ये आत्मनि घटः इत्यपि संशयः स्यात्। न हि कश्चित् तथा संशयं करोति।

ज्ञात्वैव प्रायः सर्वतो वैलक्षण्यं कस्मिंश्चिदेव सदृशे संशयं करोति। न हि आत्मनि अहं देवदत्तो न वा इति कश्चित् संशयो भवति।

सामान्यतः सर्ववैलक्षण्ये ज्ञाते एव घटत्वादिज्ञानम्। अतः न अन्योन्याश्रयता।

32. न च युगपत् ज्ञानानुत्पत्तिः दोषः। यथा युगपदेव दीपसहस्र-दर्शने सामान्यतः सर्वे ज्ञायन्ते एव तथा स्यात्।

एकस्मिन्नेव वस्तुनि विशेषः तैरपि अंगीकृत एव। नेति नेति इत्यत्र सर्ववैलक्षण्याङ्गीकारात्। विशेषानङ्गीकारे च पुनरुक्तेः।

न च घटाद् वैलक्षण्यमेव पटाद् वैलक्षण्यं अनुभवविरोधात्। तस्माद् भेददर्शनं युक्तमेव।

प्रमाणदृष्टपदार्थानां मिथ्यात्वकल्पनं न युक्तम्

33. यच्च प्रमाणदृष्टानामपि पदार्थानां मिथ्यात्वकल्पनं तच्च प्रमाण-विरुद्धत्वादेव प्रकाशतस्करत्वम्।

नहि प्रमाणदृष्टस्य तर्कबाध्यत्वं प्रत्यक्षादिविरुद्धानां तर्काभासत्व-नियमात्।

शुक्त्यादेः रजतत्वादिप्रतीतेरपि बलवत्प्रत्यक्षविरुद्धत्वादेव भ्रमत्वं न तर्कमात्रात् ।

तर्कमात्रेण प्रत्यक्षबाधने भूतचतुष्टयस्य अबादेः पृथिवीत्वादृष्टेः पृथिव्या अपि पृथिवीत्वं न स्यात् । अतः न तर्कमात्रतः एव दृष्टस्य भ्रान्तित्वं कल्प्यम । अतः सर्वभेदनिरासकतर्कस्य सर्वश्रुतिस्मृतिप्रत्यक्षानुमानविरुद्धत्वात् नितरां आभासत्वम् ।

सदसद्विलक्षणे प्रमाणाभावः

34. न च परमार्थतः भेदाभावः व्यावहारिकः सः अस्तीति वाच्यम् । सदसद्वैलक्षण्ये प्रमाणभावात् ।

असतः ख्यात्ययोगादिति वदतः ख्यातिः अभूत् न वा । यदि न अभूत् न तत्ख्यातिनिराकरणम् । यद्यभूत् न तथापि । न च असतः वैलक्षण्यं तत्प्रतीतिं विना ज्ञायते ।

न च शुक्तेः रजतत्वं सदसद्विलक्षणम् । असदेव रजतं प्रत्यभात् इत्यनुभवात् । न च प्रतीतत्वादसत्त्वाभावः । असतः सत्त्वप्रतीतिः सतः असत्त्वप्रतीतिरिति अन्थाप्रतीतेरेव भ्रान्तित्वात् ।

35. न च असतः भ्रान्तावपि प्रतीतिः नास्तीति वाच्यम् । अनिर्वचनीयपरमार्थत्वस्य असतः एव दृष्ट्यङ्गीकारात् न च तदपि अनिर्वाच्यं अनवस्थितेः । प्रथमानिर्वचनोयासिद्ध्या सर्वानिर्वचनीयासिद्धिरिति मूलक्षतिः । अनिर्वचनीयत्वे रजतस्य अनिर्वचनीयमिदं रजतमिति बाधकज्ञानमुत्पद्येत ।

36. मिथ्याशब्दस्तु अभाववाची । न च सदसद्वैलक्षण्यमस्तीत्यत्र किञ्चिन्मानम् । अनुभवविरोधश्च तत्पक्षे । सदसतोः द्वयोरेव अनुभूयमानत्वात् । अतः अनिर्वचनोयाभावात् असतः प्रतीत्यनङ्गीकारात् प्रतीयमानत्वाच्च भेदस्य सत्त्वप्राप्तेः न अद्वितोयत्वं युज्यते ।

जीवपरमात्मैक्ये श्रुतीनां तात्पर्यं न युज्यते

37. कथञ्च श्रुतिसिद्धः जीवपरमात्मभेदः निराक्रियते । मिथ्यावादित्वे च श्रुतेः कथं ऐक्यस्य सत्यत्वम् । कथञ्चैवं वादिनां वेदवादित्वम् ।

वेदस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारादेव हि अवेदवादित्वं बौद्धादीनामपि ।

अतः विष्णोः सर्वोत्तमत्व एव महातात्पर्यं सर्वागमानाम् ।

कथञ्च जीवपरमात्मैक्ये सर्वश्रुतीनां तात्पर्यं युज्यते । सर्वप्रमाण-विरुद्धत्वात् ।

तथा हि अनुभवविरोधः । न हि अहं सर्वज्ञः सर्वेश्वरः निर्दुःखः निर्दोषः इति कस्यचित् अनुभवः । अस्ति च तद्विपर्ययेण अनुभवः । न च मिथ्यानुभवः अयम् । तद्विपरीतप्रमाणाभावात् ।

38. न च अभेदे कश्चिदागमः । सन्ति च भेदे सर्वागमाः ।

अतत् त्वमसीति नवकृत्वोपदेशः

तथाहि 'अतत् त्वं असि' इति नवकृत्वोपदेशः सदृष्टान्तकः । न चायं अभेदोपदेशः ।

शकुनिसूत्रदृष्टान्तः

स यथा शकुनिः सूत्रेण प्रबद्धः दिशं दिशं पतित्वा अन्यत्र आयतनं अलब्ध्वा बन्धनमेव उपाश्रयते । सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः ॥ १ ॥

मधुमक्षिकादृष्टान्तः

39. यथा सोम्य मधु मधुकृतो निस्तिष्ठन्ति नानात्ययानां वृक्षाणां रसानां समवहारमेकतां गमयन्ति ते यथा तत्र न विवेकं लभन्ते अमुष्याहं वृक्षस्य रसः अस्मि अमुष्याहं वृक्षस्य रसः अस्मीत्येवमेव खलु सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सति सम्पद्य न विदुः सति सम्पत्स्यामह इति । त इह व्याघ्रो

वा सिंहो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतङ्गो वा दंशो वा मशको वा यद्यद् भवन्ति तत्तदा भवन्ति ॥ २ ॥

नदीसमुद्रदृष्टान्तः

इमाः सोम्य नद्यः पुरस्तात् प्राच्यः स्यन्दन्ते पश्चात् प्रतीच्यः ताः समुद्रात् समुद्रमेव अपियन्ति । सः समुद्र एव भवति । ता यथा तत्र न विदुः इयमहमस्मि इयमहमस्मीति । एवमेव खलु सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सतः आगम्य न विदुः सत आगच्छामह इति । त इह व्याघ्रो वा सिंहो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतङ्गो वा दंशो वा मशको वा यद्यद् भवन्ति तत्तदा भवन्ति ॥ ३ ॥

वृक्षदृष्टान्तः

40. स एष जीवेन आत्मना अनुप्रभूतः पेपीयमानः मोदमानः तिष्ठति । यस्य यदेकां शाखां जीवो जहाति अथ सा शुष्यति ॥ ४ ॥

न्यग्रोधफलदृष्टान्तः

न्यग्रोधफलमत आहरेति इदं भगव इति भिन्दीति भिन्नं भगव इति किमत्र पश्यसीति अण्व इव इमा धाना भगव इति आसां अङ्ग एकां भिन्दीति भिन्ना भगव इति किमत्र पश्यसीति न किञ्चन भगव इति । तं होवाच यं वै सोम्य एतमणिमानं न निभालयसे अस्य सोम्य एषः अणिम्नः एवं महान् न्यग्रोधः तिष्ठति ॥ ५ ॥

लवणोदकदृष्टान्तः

41. लवणमेतदुदके अवधाय मा प्रातरुपसीदथा इति तद्ध तथा चकार तं होवाच यद्दोषा लवणमेतदुदकेऽवधा अङ्ग तदाहरेति तद्धावमृश्य न विवेद यथा विलीनमेव अङ्ग अस्यान्तादाचामेति कथमिति लवणमिति मध्यादाचामेति कथमिति लवणमिति अन्त्यादाचामेति कथमिति लवणमिति अभिप्रास्यैतदथ मा उपसीदथा इति तद्ध तथा चकार तत् शश्वत् वर्तते । तं होवाच अत्र वाव सत् सोम्य न निभालयसे अत्रैव किलेति ॥ ६ ॥

गान्धारपुरुष-आसन्नमरणस्तेन-दृष्टान्ताः

42. यथा सोम्य पुरुषं गन्धारेभ्यः अभिनद्धाक्षमानीय तं ततोऽतिजने विसृजेत् ॥ ७ ॥

अथ यदास्य वाङ् मनसि सम्पद्यते मनः प्राणे प्राणस्तेजसि तेजः परस्यां देवतायां तावन्न विजानाति ॥ ८ ॥

43. पुरुषं सोम्योत हस्तगृहीतमानयन्ति अपहार्षीत् स्तेयमकार्षीत् परशुमस्मै तपतेति । स यदि तस्य कर्ता भवति तत एवानृतमात्मानं कुरुते सोऽनृताभिसन्धोऽनृतेनात्मानमभिसन्धाय परशुं तप्तं प्रतिगृह्णाति स दह्यते अथ हन्यते अथ यदि तस्याकर्ता भवति तत एव सत्यमात्मानं कुरुते । स सत्याभिसन्धः सत्येनात्मानमन्तर्धाय परशुं तप्तं प्रतिगृह्णाति स न दह्यते अथ मुच्यते ॥ ९ ॥

स्थाननवकेऽपि भेदे एव दृष्टान्ताः

44. एवमेव खलु सोम्य आचार्यवान् पुरुषो वेदेति स्थाननवकेऽपि भेद एव दृष्टान्ताभिधानात् ।

नहि शकुनिसूत्रयोः नानावृक्षरसानां नदीसमुद्रयोः जीववृक्षयोः अणिमाधानयोः लवणोदकयोः गन्धारपुरुषयोः अज्ञप्राणादिनियामकयोः स्तेनापहार्ययोः ऐक्यम् ।

सति सम्पद्य न विदुः सति सम्पत्स्यामह इति, त इह व्याघ्रो वा सिंहो वेति, सत आगम्य न विदुः सतः आगच्छामह इति, त इह व्याघ्रो वा सिंहो वेति भेदापरिज्ञानेन अनर्थवचनाच्च ।

45. नहि गृहादागतस्य गृहे प्रविष्टस्य तदैक्यम् । ताः समुद्रात् समुद्रमेवापियन्ति स समुद्र एव भवति इत्यत्रापि भेद एवोच्यते । अन्यथा ताः समुद्र एव भवन्तीति व्यपदेशः स्यात् । अतः नद्यः समुद्रादागच्छन्ति तं प्रविशन्ति च समुद्रस्तु स एव नैतासां समुद्रत्वं भवतीत्यर्थः ।

न हि भिन्नानां नदीजलपरमाणूनां समुद्राणुभिः ऐक्यं युज्यते। तथा सति महाजनसमितौ प्रविष्टानां द्वित्राणां तदैक्यं स्यात्। न च तद्युज्यते भेदेन अनुभवात्।

'स्वम्' 'अपीतः' शब्दयोः अर्थः

46. स्वं हि अपीतो भवतीत्यत्रापि स्व इति परमात्मनः अभिधानम्। 'स्वात्मना चोत्तरयोः' इति सूत्रात्—

स्वातन्त्र्यात् स्व हि प्रोक्तः आत्मायं चाततत्वतः।
ब्रह्मायं गुणपूर्णत्वात् भगवान् विष्णुरव्ययः॥

इति परमोपनिषदि।

अपीत इत्यपि प्रवेशमात्रं स्वमिति द्वितीयानिर्देशात्। एकीभावविवक्षायां स्वेनेति निर्देशः स्यात्।

स्वं कुलायं यथापीतः पक्षी स्यादेवमीश्वरम्।
अप्येति जीवः प्रस्वापे मुक्तौ चान्योऽपि सन् सदा॥ इति च।

'मनः' 'प्राणः' शब्दयोः अर्थः

47. एवमेव खलु सोम्य एतन्मनः दिशं दिशं पतित्वा अन्यत्रायतनमलब्ध्वा प्राणमेव उपाश्रयत इत्यत्रापि मन इति जीवः प्राणः इति परमात्मा। यत्रायं पुरुषः स्वपिति नाम इति तयोरेव प्रस्तुतत्वात्।

मननान्मन उद्दिष्टः पुद्गलो निरयं गिरन्।
कर्मानुशयनाच्चैव संसार्यनुशयी स्मृतः॥ इति च।

प्राणः प्रणयनादेव साधुत्वात् सन् हरिः स्मृतः। इति च।

सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः इत्यत्रापि भेदः एव प्रतीयते।

स्रष्टृत्वादाश्रयत्वाच्च मुक्तानां च प्रति प्रति।
स्थापनाच्च विभुः विष्णुः अन्यः संसारिणः मतः॥ इति च।

जीवशब्देन परमात्मा अभिहितः

48. अनेन जीवेन आत्मना अनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणीति स एष जीवेनात्मना अनुप्रभूतः पेपीयमानः मोदमानः तिष्ठति इत्यत्रापि जीवशब्देन परमात्मा अभिहितः। जीव इति भगवतः अनिरुद्धस्य आख्या इति श्रुतेः।

विष्णुः जीव इति प्रोक्तः सततं प्राणधारणात्।
स प्रविश्य शरीरं च स्थावरं जङ्गमं तथा ॥
महाभूतानि च विभुः त्रिवृत्करणपूर्वकम्।
संसारिणं भ्रामयति सदैव अन्यत्वलक्षणम् ॥
तेनायं मोदते नित्यं वृक्षावस्थां गतोऽपि सन्। इति च।

तत्तेज ऐक्षत ता आप ऐक्षन्त इमास्तिस्रो देवता इति पूर्वमेव चेतनत्वसिद्धेः अनेन जीवेनात्मनेति संसारिणः पुनः प्रवेशः न युक्तः। अतस्तत्र जीवशब्देन परमात्मैवाभिहितः।

जीवेनात्मनानुप्रभूतः पेपीयमानः मोदमानः तिष्ठतीत्यत्रापि जीवशब्दोदितः पर एव। पेपीयमानः मोदमानस्तु संसारी। नहि चेतनादन्यस्य मोदभोगादिकं युज्यते।

सुखस्याप्यायतनं शरीरं दुःखस्याप्यायतनं शरीरम्।
अचेतनं प्राकृतमेतदाहुः भोक्ता तयोः चेतनकः शरीरी ॥
इति भारते।

जीवापेतं वाव किलेदं म्रियते न जीवो म्रियते इत्यत्रापि जीवशब्दः परे। नहि संसारिणः मुख्यतः प्राणधारकत्वं युज्यते।

ब्रह्मणा त्यक्तदेहस्तु मृत इत्युच्यते नरः।

'अण्व्यः' 'अणिमा' शब्दयोः अर्थः

49. यं वै सोम्य एतमणिमानं न निभालयसे अस्य सोम्यैषोऽणिम्नः एवं महान् न्यग्रोधः तिष्ठति इत्यत्रापि अणिमशब्देन पर एवाभिहितः।

*

स एषोऽणिमा ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा अतत् त्वमसि श्वेतकेतो इत्युक्तत्वाच्च ।

धानासु तु अण्व इव इमाः धानाः इति स्त्रीलिङ्गप्रयोगात् इवशब्द-प्रयोगाच्च न अणिमत्वम् । न च ता न निभालयसे ।

आत्मशब्दः परमात्मन्येव मुख्यः

'ऐतदात्म्यमित्येतदीयम । स आत्मेत्यात्मशब्दस्तु पर एव । 'द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात्', 'नानुमानमतच्छब्दात्', 'प्राणभृच्च' इत्यत्र तमेवैकं जानथ आत्मानमिति स्वशब्दपर्यायात्मशब्दात् न प्रकृतिजीवावभिधीयेते किन्तु पर एवेति भगवता व्यासेन अभिहितम् । अतः आत्मशब्दः तस्मिन्नेव मुख्यः ।

आततत्वाच्च मातृत्वादात्मेति परमो हरिः ।
आत्माभासः तदन्ये ये न ह्येतेषां तताः गुणाः ॥

इति परमोपनिषदि ।

50. तेजः परस्यां देवतायां तावन्न जानाति इत्यत्र च यदा अस्य प्राणादीन् परः ग्रसति तदा न जानाति यदा ददाति तदा जानातीति तद्वशत्वमेवोक्तम् ।

यदा प्राणान् ददातीशः तदा चेतनकोऽखिलम् ।
जानाति ग्रस्तकरणः तेन वेत्ति न किञ्चन ॥ इति च ।

अपहार्षीत् स्तेयमकार्षीत् इत्यत्र च अन्याभिमतस्यैव वस्तुनः अपहार्यत्वात् भेद एवायं दृष्टान्तः । अन्यं सन्तं परमात्मानं स्वयमिति मन्यमानः स्तेन एवेति । न हि स्वकीयं परित्यजन् स्तेनः भवति ।

ऐकात्म्यनिन्दा

ऐकात्म्यं नाम तदिदं केचिद् ब्रूयुरनैपुणाः ।
शास्त्रतत्त्वमविज्ञाय तथा वादबलाज्जनाः ॥

कामक्रोधाभिभूतत्वादहंकारवशं गताः ।
याथातथ्यमविज्ञाय शास्त्राणां शास्त्रदस्यवः ॥
ब्रह्मस्तेना निरानन्दा अपक्वमनसोऽशिवाः ।
वैगुण्यमेव पश्यन्ति न गुणानि नियुञ्जते ॥
तेषां तमः शरीराणां तम एव परायणम् ।
यतः स्वरूपतश्चान्यो जातितः श्रुतितोऽर्थतः ॥
कथमस्मि स इत्येव सम्बन्धः स्यादसंहित । इति मोक्षधर्मे ।

जीवेश्वरभेदे प्रमाणवचनानि

51. यथा पक्षी च सूत्रं च नानावृक्षरसा यथा ।
यथा नद्यः समुद्रश्च शुद्धोदलवणे यथा ।
यथा चोरापहार्यौ च यथा पुंविषयावपि ।
तथा जीवेश्वरौ भिन्नौ सर्वदैव विलक्षणौ ।
तथापि सूक्ष्मरूपत्वात् न जीवात् परमो हरिः ॥
भेदेन मन्ददृष्टीनां दृश्यते प्रेरकोऽपि सन् ।
वैलक्षण्यं तयोः ज्ञात्वा मुच्यते बद्ध्यतेऽन्यथा ॥

इति च परमोपनिषदि ।

प्रेरकः सर्वजीवानां प्राणधीचोदिता च सः ।
विष्णुः संसारिणः अन्यः यस्तमविज्ञाय मूढधीः ॥
देहेन्द्रियप्राणबुद्धिनेतृत्वं मन्यते त्मनः ।
अतः संसारपदवीं याति जीवेशयोः सदा ।
वैलक्षण्यं परं ज्ञात्वा मुच्यते बद्ध्यतेऽन्यथा ॥ इति च ।

सर्वान् वेदानधीत्य महामनाः अनूचानमानी स्तब्ध एयायेत्यात्मनोऽयं अनूचानत्वादिगुणप्रदं परमविज्ञाय स्तब्धस्य पराधीनत्वज्ञापनेन स्तब्धतां निरस्य तन्निष्ठा हि अत्रोपदिश्यते ।

तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदित्यादि वादिप्रसिद्धमपि निराक्रियते ।

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठं ।
नान्यत् श्रेयो वेदयन्ते प्रमूढाः ॥
इत्यादिवत् श्रुतितात्पर्यापरिज्ञानप्राप्तं च ।

दर्शितं च ऐकात्म्यं नाम यदिदं केदिद् ब्रूयुर्नैपुणाः इति ।

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं प्राधान्यात् सादृश्यात् कारणत्वाच्च

52. तद्वशत्वज्ञापनार्थं च सदेव सोम्येदमग्र आसीदित्यादिसृष्टिकथनम् ।

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं च प्राधान्यात् किञ्चित् सादृश्यात् कारणत्वाच्च । न तु तदन्यस्य मिथ्यात्वात् ।

नहि सत्यज्ञानेन मिथ्याज्ञानं भवति । नहि शुक्तिज्ञः रजतज्ञः इत्युच्यते । विरोधात् तयोः ज्ञानयोः । नेदं रजतमिति अरजतज्ञो हि शुक्तिज्ञः भवति । रजतज्ञश्चेत् न शुक्तिज्ञः । नहि तज्ज्ञः तदभावज्ञः भवति ।

तदभावज्ञस्य तज्ज्ञानपूर्वकत्वं च अन्यत्र तस्य सत्त्वादेव दृष्टम् । तदनङ्गीकारे तदेव न युज्यते ।

53. प्रधानज्ञानादप्रधानस्य ज्ञातवद्व्यपदेशः अस्त्येव । यथा प्रधानपुरुषाणां ज्ञानाह्वाननाशनैः ग्रामः ज्ञातः आहूतः नाशितः इति व्यपदेशः ।

कारणे च पितरि ज्ञाते पुत्रो ज्ञात इति जानाम्येनमस्य पुत्रोऽयमिति व्यपदेश इति । एवमत्राप्येतत् सृष्टं सर्वमित्यादि ।

सादृश्याच्चैकस्त्रीज्ञानादन्यस्त्रीज्ञानमिति । तदेव सादृश्यमत्रापि विवक्षितं यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्यादित्यादिना ।

अन्यथा एकशब्दः पिण्डशब्दश्च व्यर्थः स्यात् । मृदा विज्ञातया इत्येतावता पूर्णत्वात् । न हि एकमृत्पिण्डात्मकानि अन्यमृण्मयानि । सादृश्यमेव हि तेषाम् ।

54. यथा सोम्यैकेन लोहमणिना सर्वं लोहमयं विज्ञातं स्यात् यथा सोम्यैकेन नखनिकृन्तनेन सर्वं कार्ष्णायसं विज्ञातं स्यात् इत्यादिकमपि व्यर्थं स्यात् ।

नहि एकमण्यात्मकमन्यत् लोहमयम् । न चैकनखनिकृन्तनात्मकं सर्वं कार्ष्णायसम् ।

वाचारम्भणश्रुत्यर्थः

वाचारम्भणं विकारः नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यमित्यत्र च वाचा नाम्नामारम्भणं विकारः अविकृतं नित्यं नामधेयं मृत्तिकेत्येव इत्येतद्वचनं सत्यमिति श्रुत्यर्थः ।

नच वाचारम्भणशब्दः मिथ्यात्वे प्रसिद्धः । वाचारम्भणमात्रमिति च अश्रुतकल्पनम् । तस्मिन् पक्षे नामधेयशब्दः इति शब्दश्च व्यर्थः स्यात् । अतः न कुत्रापि जगतः मिथ्यात्वमुच्यते ॥

जगत्सत्यत्वे प्रमाणवचनानि

55. कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभूः ।
'याथातथ्यतोऽर्थान् व्यदधाच्छाश्वतीभ्यः समाभ्यः' ।
'यच्चिकेत सत्यमित्तन्न मोघं वसुस्पार्हमुत जेतोत दाता ।
विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्च न प्रमिनन्ति व्रतं वाम्' ।
प्रघान्वस्य महतो महानि सत्यासत्यस्य करणानि वोचम् ।
'अनाद्यनन्तं जगदेतदीदृक् प्रवर्तते नात्र विचार्यमस्ति ।
नचान्यथा क्वापि च कस्य चेदमभूत् पुरा नापि तथाऽभविष्यत् ।'
'असत्यमाहुः जगदेतदज्ञाः शक्तिं हरेर्ये न विदुः परां हि ।
यः सत्यरूपं जगदेतदीदृक् सृष्ट्वा त्वभूत् सत्यकर्मा महात्मा ।'
'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसम्भूतं किमन्यत् कामहैतुकम् ।

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।
प्रभवन्त्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः ' ॥ इत्यादेश्च ।

56. ' अनित्यत्वविकारित्वपारतन्त्र्यादिरूपतः ।
स्वप्नादिसाम्यं जगतः न तु बोधनिवर्त्यता ॥
सर्वज्ञस्य यतो विष्णोः सर्वदैतत् प्रतीयते ।
बोधासह्यं ततो नैतत् किन्त्वाज्ञावशमस्य हि ॥ '

इति परमोपनिषदि ।

' मायामयम् ' ' अनृतम् ' शब्दयोः अर्थः

' प्रज्ञाविनिर्मितं यस्मादतो मायामयं जगत् ।
अनेनानुगतं यस्मादनृतं तेन कथ्यते ॥
बोधानिवर्त्यमपि तु नित्यमेव प्रवाहतः ।
अ इत्युक्तः परो देवः तेन सत्यमिदं जगत् ॥
तदधीनस्वरूपत्वादसत्यं तेन कथ्यते ।
सत्यस्य सत्यः स विभुः इन्द्रचापस्य सूर्यवत् ' इति ॥

' तस्योपनिषत्सत्यस्य सत्यमिति प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम् । '

इति च ।

' महामायेत्यविद्येति नियतिर्मोहिनीति च ।
प्रकृतिर्वासनेत्येवं तवेच्छानन्त कथ्यते ॥
प्रकृतिः प्रकृष्टकरणाद् वासना वासयेद् यतः ।
अ इत्युक्तः हरिस्तस्य विद्याऽविद्येति संज्ञिता ॥
मायेत्युक्त्वा प्रकृष्टत्वात् प्रकृष्टं हि मयाभिधम् ।
विष्णोः प्रज्ञप्तिरेवैका शब्दैरेतैरुदीर्यते ।
प्रज्ञप्तिरूपो हि हरिः सा च स्वानन्दलक्षणा ॥ इति च ।

नेति नेत्यादिश्रुत्यर्थः

57. ' सर्वे वेदाः हरे भेदं सर्वस्मात् ज्ञापयन्ति हि ।
भेदः स्वातन्त्र्यसार्वज्ञ्यसर्वैश्वर्यादिकश्च सः ।

स्वरूपमेव भेदोऽयं व्यावृत्तिश्च स्वरूपता।
सर्वव्यावृत्तये यस्मात् स्वशब्दोऽयं प्रयुज्यते।
सर्वव्यावृत्ततामेव नेति नेत्यादिका श्रुतिः।
विष्णोरतो वदेदन्या अपि सर्वा न संशयः॥'

इति नारायणश्रुतिः।

अहं ब्रह्मास्मीत्यादिश्रुत्यर्थः

58. 'अहं ब्रह्मास्मि'

'तद्योऽहं सोऽसौ योऽसौ सोऽहम्'

'योऽसावादित्ये पुरुषः सोऽहमस्मि स एवाहमस्मी'त्यादि तु अन्तर्याम्यपेक्षया।'

'स यश्चायं पुरुषे यश्चासावादित्ये स एकः'

'अ इति ब्रह्म तत्रागतमहमिति तस्योपनिषदहमिति'
अहंनामा हरिर्नित्यं अहेयत्वात् प्रकीर्तितः।
त्वं चासौ प्रतियोगित्वात् परोक्षत्वात् स इत्यपि।
सर्वान्तर्यामिणि हरौ अस्मच्छब्दविभक्तयः।
युष्मच्छब्दगताश्चैव सर्वास्तच्छब्दगा अपि।
सर्वशब्दगताश्चैव वचनान्यखिलान्यपि।
स्वतन्त्रत्वात् प्रवर्तन्ते व्यावृत्तेऽप्यखिलात् सदा।
तत्सम्बन्धात्तु जीवेषु तत्सम्बन्धादचित्स्वपि।
वर्तन्त उपचारेण तिङ्पदान्यखिलान्यपि।
तस्मात् सर्वगतो विष्णुरेको भिन्न ततो बहुः।'

इति नारायणश्रुतिः।

'सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम्॥

इति भगवद्वचनम्।

भेदसत्यत्वे प्रमाणवचनानि

59. न च असत्यो भेदः ।

सत्यमेनमनु विश्वे मदन्ति रातिं देवस्य गृणतो मघोनः ।
सत्यः सोऽस्य महिमा गृणे शवे यज्ञेषु विप्रराज्ये ।

'सत्य आत्मा सत्यो जीवः सत्यं भिदा सत्यं भिदा सत्यं भिदा । मैवारुवण्यो मैवारुवण्यो मैवारुवण्यः' ।

'आत्मा हि परमस्वतन्त्रः सर्ववित् सर्वशक्तिः परमसुखः परमो जीवस्तु तद्वशः अल्पज्ञः अल्पशक्तिः आर्तः अल्पकः' । इत्यादिश्रुतिभ्यः ।

60. नच अवान्तरसत्यत्वमिदम् ।

यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन् ।
सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता ।

'एतमानन्दमयमात्मानमुपसंक्रम्य इमान् लोकान् कामान्नी कामरूपी अनुसञ्चरन् । एतत् सामगायन्नास्ते' ।

ऋचां त्वः पोषमास्ते पुपुष्वान् ।
गायत्रं त्वो गायति शक्करीषु ।
ब्रह्मा त्वो वदति जातविद्याम् ।
यज्ञस्य मात्रां विमिमीत उत्वः ॥

'परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते' ।

'स तत्र पर्येति जक्षन् क्रीडन् रममाणः
स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा अज्ञातिभिर्वा' ।

'यत्र तु अस्य आत्मैवाभूत्' इत्यादिश्रुत्यर्थः

61. 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत् तत् केन कं जिघ्रेत् तत् केन कं विजानीयात् येनेदं सर्वं विजानाति तं च केन विजानीयात् विज्ञातारमरे केन विजानीयात्'

'यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं तादृगेव भवति'

'तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति'

'अमृतस्यैष सेतुः'

अक्षण्वतः कर्णवन्तः सखायो मनोजवेष्वसमा बभूवुः ।
आदघ्नास उपकक्षा स उत्वे हृदा इव स्नात्वा उ त्वे ददृशे ॥

ईशमाश्रित्य तिष्ठन्ति मुक्ताः संसारसागरात् ।
यथेष्ट भोगभोक्तारः ब्रह्मान्ता उत्तरोत्तरम् ॥

इति मोक्षानन्तरं भेदश्रुतिभ्यः ।

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ इति भगवद्वचनम् ।

ॐ जगद्व्यापारवर्ज्यम् ॐ । ॐ प्रकरणादसन्निहितत्वाच्चेति ॐ ।

62. अविनाशी वा अरेऽयमात्मानुच्छित्ति धर्मेति तद्धर्माणामप्यनुच्छित्तेः प्रस्तुतत्वात् । अत्रैव मा भगवान् मोहान्तमापिपन्न प्रेत्य संज्ञास्तीति संज्ञानाशस्य दोषत्वेनोक्तत्वात् ।

यत्रत्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत् इति हि आक्षेप एव । नहि भोगाभावो विज्ञातारमरे केन विजानीयादिति विज्ञातुरविज्ञानं चापेक्षितम् ।

अहमित्येव यो वेद्यः स जीव इति कीर्तितः ।
स दुःखी स सुखी चैव स पात्रं बन्धमोक्षयोः ॥ इति परमश्रुतिः ।

मग्नस्य हि परेऽज्ञाने किं न दुःखतरं भवेत् । इति मोक्षधर्मे ।

63. न तु तद् द्वितीयमस्तीति च । यत्तद् ब्रह्म द्वैतत्वेन न पश्यति तदेव द्वितीयं नेत्याह । यत्ततोऽन्यद् विभक्तत्वेनैव पश्येदिति वाक्यशेषात् । नहि द्रष्टुः दृष्टेः विपरिलोपो विद्यते इति हेतोश्च ।

‘कर्माणि विज्ञानमयः’ इत्यादिश्रुत्यर्थः

64. ‘कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्वे एकीभवन्ति’ इत्यत्रापि एकीभावो मत्यैक्यं क्षीराब्ध्यादिस्थिततद्रूपापेक्षया स्थानैक्यं वा।

‘कामेन मे काम आगाद् हृदयाद् हृदयं मृत्योः। यदमीषामदः प्रियं तदैतूपमामभि’।

ब्रह्मत्यनुकूला मे मतिर्मुक्तौ भविष्यति।
अतः प्रायोऽनुकूलत्वमिदानीमपि मे स्थितम्॥

‘येनाक्रमन्ति ऋषयो हि आप्तकामा यत्र तत् सत्यस्य परमं निधानम्’

‘एवमानन्दमयमात्मानमुपसंक्रामति’ इत्यादिश्रुतिभ्यः।

स्वरूपैक्याभिप्राये ‘कर्माणि विज्ञानमयश्चे’ति न युज्यते। नहि तत्पक्षेऽपि कर्मणां ब्रह्मैक्यं मुक्तौ अस्ति।

निवृत्त्यभिप्राये पञ्चदश कलानामपि समत्वात् ‘गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु’ इति अन्यासां कलानां गमनमुक्त्वा कर्मणां विज्ञानात्मनश्चैकीभावकथनं व्यर्थं स्यात् विशेषाभावात्।

‘न च ज्ञाननिवृत्तस्य रजतस्य शुक्त्या एकीभावव्यवहारोऽस्ति।

‘परेऽव्यये’ इति अधिकरणत्वकथनं च भेदज्ञापकम्। अन्यथा पर एव भवन्तीति निर्देशः स्यात्।

जीवस्य परमैक्यं तु बुद्धिसारूप्यमेव तु।
एकस्थाननिवासो वा व्यक्तिस्थानमपेक्ष्य सः॥
न स्वरूपैकता तस्य मुक्तस्यापि विरूपतः।
स्वातन्त्र्यपूर्णतेऽल्पत्वपारतन्त्र्ये विरूपते। इति परमश्रुतिः।

ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवतीतिश्रुत्यर्थः

65. ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवतीत्यादि च ‘सम्पूज्य ब्राह्मणं भक्त्या शूद्रोपि ब्राह्मणो भवेदितिवत् बृंहितो भवतीत्यर्थः। न हि ब्राह्मणपूजकः स एव ब्राह्मणो भवति।

ब्रह्माणि जीवाः सर्वेऽपि परब्रह्माणि मुक्तिगाः ।
प्रकृतिः परमं ब्रह्म परमं महदच्युतः ।
तस्मान्न मुक्ता न च सा न क्वचिद् विष्णुवैभवम् ।
प्राप्नुवन्ति स एवैकः स्वतन्त्रः पूर्णषड्गुणः ॥ इति परमश्रुतिः ।
परो मात्रया तन्वा वृधान न ते महित्वमन्वश्नुवन्ति ।
ब्रह्मेशानादिभिः देवैः यत्प्राप्तुं नैव शक्यते ।
तद्यत्स्वभावः कैवल्यं स भवान् केवलो हरे ॥ इति च ।
यथापि यन्ति तेजांसि महातेजांसि भास्करे ।
पृथक् पृथक् स्थितान्येव तदन्येषामदर्शनम् ।
अप्ययोऽयं समुद्दिष्टो न स्वरूपैकता क्वचित् ॥ इति नारायणश्रुतिः ।
अतः सर्वागमविरुद्धमेव जीवेश्वरैक्यम् ।

एकजीववादनिरासः

66. तथैव सर्वयुक्तिविरुद्धं च । न तावदेकजीववादो युज्यते । एकाज्ञान-परिकल्पितत्वे च सर्वस्य सर्वमिदं परिकल्पितमिति जानतः पुनः शिष्यादि-बोधनं न युज्यते ।

नहि स्वप्नोऽयमिति निश्चित्य स्वाप्नपुत्रदायार्थं यतते । स्वप्ने तु स्वाप्नत्वाज्ञानादेव यतते ।

न च बहूनां दृश्यमानत्वादस्याज्ञानपरिकल्पितमिदमिति निश्चयो युज्यते । स्वप्ने तु प्रबोधानन्तरमेकस्यावशिष्टत्वात् निश्चयः । न चात्र तथास्ति ।

तस्य तस्य तथा तथा प्रतिपत्तव्यमित्यङ्गीकारे वस्तुनि विकल्पासम्भ-वात् अकल्पितमित्येव स्यात् । न च तथा प्रतिपत्तव्यमित्यत्र प्रमाणमस्ति ।

67. शिष्याज्ञानपरिकल्पितमित्यङ्गीकारे तस्यैवाचार्यभावे स्वयमेव कल्पितो भवतीति सम्यग् ग्रन्थाधिगमस्यैव अनर्थहेतुत्वं स्यात् । न च कस्य-चिन्मुक्तिः । ग्रन्थाधिगमे तस्यैव शिष्याज्ञानपरिकल्पितत्वप्राप्तेः ।

स चैकजीवो यदि भेदवादी भवति तस्य तत्रैव दार्ढ्यात् न कदाचित् भेदनिवृत्तिरिति न कस्यापि मुक्तिः स्यात् तेन यथा कल्पितं तथैव भवतीति तेन एकजीववादिनां नित्यनिरयकल्पने स एव स्यात् ।

न च एकजीवाज्ञानपरिकल्पितं समस्तमित्यत्र किञ्चिन्मानमस्ति ।

'प्रपञ्चो यदि विद्येत इत्यादिश्रुत्यर्थः

68. प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः ।
मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः ॥

इत्यस्य च अयमर्थः—प्रपञ्चः यदि विद्येत भवेत उत्पद्येत तर्हि निवर्तेत न च निवर्तते तस्मादनादिरेवायम् ।

प्रकृष्टः पञ्चविधः भेद प्रपञ्चः । न च अविद्यमानोऽयं मायामात्रत्वात् । मायेति भगवत्प्रज्ञा सैव मानत्राणकर्त्री यस्य तन्मायामात्रम् । परमेश्वरेण ज्ञातत्वात् रक्षितत्वाच्च न द्वैतं भ्रान्तिकल्पितमित्यर्थः । नहि ईश्वरस्य भ्रान्तिः ।

तर्हि अद्वैतः सर्वभावानामिति व्यपदेशः कथमित्यतः आह अद्वैतं परमार्थतः इति । परमार्थापेक्षया हि अद्वैतं सर्वस्मादुत्तमः अर्थः स एक एवेत्यर्थः । अन्यथा हि अद्वैतः सर्वभावानामिति व्यर्थं स्यात् । सर्वभावानां मध्ये तस्य एकस्यैव अद्वैतत्वमित्युक्ते समाधिकराहित्यमेव उक्तं स्यात् । अन्येषां सर्वभावानां च समाधिकभावः ।

विकल्पो विनिवर्तेत कल्पितो यदि केनचिदिति वाक्यशेषाच्च न कल्पितत्वमस्येति ज्ञायते । निवर्तते इत्यङ्गीकारे निवर्तेत विद्येतेति च प्रसङ्ग-रूपेण कथनं यदिशब्दौ च न युज्यन्ते ।

विद्येतेत्यस्य च उत्पत्त्यर्थानङ्गीकारे यद्यदस्ति तत्तन्निवर्तते इति व्याप्त्यभावात् निवर्तेत इति न युज्यते ।

अतः प्रपञ्चस्य आनादिनित्यत्वपरमिदं वाक्यम् ।

अतः उपदेशादयं वादोऽज्ञाते द्वैतं न विद्यत इत्याह । अज्ञात एव द्वैतं न विद्यते । अज्ञानिनां पक्ष एव द्वैतं न विद्यते इत्यर्थः ॥

पञ्चभेदनिरूपणम्

69. जीवेश्वरभिदा चैव जडेश्वरभिदा तथा ।
जीवभेदो मिथश्चैव जडजीवभिदा तथा ॥
मिथश्च जडभेदोऽयं प्रपञ्चो भेदपञ्चकः ।
सोऽयं सत्यो ह्यनादिश्च सादिश्चेन्नाशमाप्नुयात् ।
न च नाशं प्रयात्येष न चासौ भ्रान्तिकल्पितः ॥
कल्पितश्चेन्निवर्तेत न चासौ विनिवर्तते ।
द्वैतं न विद्यत इति तस्मादज्ञानिनां मतम् ॥
मतं हि ज्ञानिनामेतन्मितं त्रातं च विष्णुना ।
तस्मात् सत्यमिति प्रोक्तं परमो हरिरेव तु ॥ इति परमश्रुतिः ।

नैरात्म्यवादः

70. मैत्रेयीशाखायां च । अथ ज्ञानोपसर्गाः इत्युक्त्वा अथ ये चान्ये मिथ्यातर्कैः दृष्टान्तैः कुहकेन्द्रजालैः वैदिकेषु परिस्थातुमिच्छन्ति तैः सह न संवसेत् । प्रकाश्या हि एते तस्कराः अस्वर्ग्या इत्याह ।

नैरात्म्यवादकुहकैर्मिथ्यादृष्टान्तहेतुभिः ।
भ्राम्यन् लोको न जानाति वेदविद्यान्तरं तु यद् ॥ इति

आत्मसम्बन्धि किमपि नास्तीतिवादः यद् इति नैरात्म्यवादः ।

अधिष्टानप्रधाने विना न भ्रान्तिः सम्भवति

71. भ्रान्तिकल्पितत्वे च जगतः सत्यं जगद्द्वयमपेक्षितम् । नहि सत्यशुक्तेः सत्यरजतस्य तयोः सादृश्यस्य चाभावे भ्रान्तिरस्ति ।

स्वप्नेपि वासनारूपं सत्यमेव जगन्मनसि स्थितं बहिष्ठत्वेन दृश्यते ।

देहात्मनोरपि एकदेशस्थत्वादिसादृश्यमस्त्येव ।

शङ्खः पीतः नभो नीलमित्यादिष्वपि पीतादयोऽन्यत्र विद्यन्त एव। तत्सादृश्यं च द्रव्यत्वादिकं किञ्चित् शङ्खादीनां चास्त्येव। अतो न कुत्रापि सदृशवस्तुद्वयं विना भ्रमः।

72. नचात्मन्यनात्मभ्रमः क्वचिद् दृष्टः। नहि कश्चिद् अहं अहं न भवामीति भ्रान्तो दृश्यते।

आत्मन्यनात्मभ्रम एवायं प्रपञ्च इति तैरुच्यते। तं विनैव अनात्मनि आत्मभ्रमकल्पने अनात्मनः सत्यत्वं स्यात्। तदा चाद्वितीयत्वकल्पनेऽनात्मैवास्ति नात्मेति भवति।

आत्माज्ञानात्मकत्वे च जगतः आत्मनो भिन्नत्वेन न दृश्येत। नहि शुक्तेः भेदेन रजतं दृश्यते भ्रान्तौ। न चैकमेव युगपद्बहुधा दृश्यते भ्रान्तौ। न चात्मनि भेदभ्रमः क्वापि दृष्टः।

न च कुत्रापि मिथ्योपाधिकृतो भेदः दृष्टः। न च ज्ञानाज्ञानयोरपि मिथ्याकल्पितत्वं दृष्टम्। तद्विषयस्यैवान्यथात्वं भ्रान्तौ। एवमाद्यनन्तयुक्तिविरुद्धोऽयं पक्षः। ग्रन्थबहुत्वं स्यादित्येवोपरम्यते।

73. न च सत्यत्वाङ्गीकारे कश्चिद् दोषः। बहुजीववादिपक्षेऽपि भेदस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारे एते दोषाः भवन्त्येव। मिथ्योपाधिकृतं हि तेषामपि बहुत्वम्। न च मिथ्योपाधिकृतो भेदः क्वापि दृष्टः। आत्मनि अनात्मकल्पनारूपत्वात् मिथ्योपाधिरेव न युज्यते।

मायामयीसृष्टिरपि तत्सदृशस्य अन्यस्य विद्यमानत्व एव दृष्टा। द्रव्यत्वादिसादृश्ययुतं किञ्चिदधिष्ठानमाश्रित्यैव च।

अधिष्ठानं च सदृशं सत्यवस्तुद्वयंविना।
न भ्रान्तिर्भवति क्वापि स्वप्नमायादिकेऽ्पि॥
मानस्यां वासनायां तु बहिर्वस्तुत्वकल्पनम्।
स्वाप्नो भ्रमश्च मायायां कर्तृदेहादिवस्तुषु॥

चतुरङ्गबलत्वादिकल्पनं भ्रम इष्यते ।
न भ्रान्तिकल्पितं विश्वमतो विष्णुबलाश्रितम् ॥ इति ब्रह्मवैवर्ते ।
न च मायाविना माया दृश्यते विश्वमीश्वरः ।
सदा पश्यति तेनेदं न मायेत्यवधार्यताम् ॥ इति च ।
अपरोक्षदृशो मिथ्या दर्शनं न क्वचिद् भवेत् ।
सर्वापरोक्षविद् विष्णुः विश्वदृक् तन्न तन्मृषा ॥ इति च ।

'ब्रह्मणः सत्योपाधिसम्बन्धेन बहुजीवभावः' इति मतनिरासः

74. यदि चैकमेव ब्रह्मोपाधिभेदात् संसरति मुच्यते च तदा संसारिणां सर्वदा विद्यमानत्वात् सर्वदा संसार्येव ब्रह्म । अतस्तद्भावोऽपि न मुक्तिः सर्वदोपाधिसम्बन्धत्वात् तस्य ।

न शुद्धस्य नोपाधिसम्बन्ध इति वाच्यम् । उपाधिसम्बन्धस्योपाधिसम्बन्धकल्पनेऽनवस्थाप्रसङ्गात् ।

न च तेनैव सम्बन्धेन सम्बद्धस्य आत्माश्रयप्रसङ्गात् ।

'ब्रह्मणः मिथ्योपाधिसम्बन्धेन बहुजीवभावः' इति वदतः मायावादिनः निरासः

75. इतश्च मिथ्योपाधिः न युज्यते । अज्ञानसिद्धौ मिथ्योपाधिसिद्धिः । अज्ञानं विना मिथ्यात्वासिद्धेः । न च मिथ्योपाधिं विना अज्ञानसिद्धिः मिथ्योपाधिभिन्नस्यैव अज्ञत्वात् ।

शुद्धस्यैवाज्ञत्वे मुक्तस्याप्यज्ञत्वप्रसक्तेः स्वाभाविकत्वात् सत्यत्वात् सद्वितीयत्वप्रसक्तेश्च स्वाभाविकस्य च अनिवृत्त्यङ्गीकारात् अनिवृत्तिप्रसक्तेश्च । सत्यस्य अनिवृत्तिरिति हि तत्पक्षः । अतश्चान्योन्याश्रयता ।

अज्ञानसिद्धौ मिथ्योपाधिसिद्धिः मिथ्योपाधिसिद्धौ जीवसिद्धिः जीवसिद्धौ तदाश्रयाज्ञानसिद्धिरिति चक्रकं वा ।

न च शुद्धमेव भ्रान्त्या अज्ञमिति युक्तम् । अज्ञानसिद्धौ भ्रमसिद्धिः तत्सिद्धौ अज्ञानसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयत्वात् ।

अनन्ताः जीवराशयः

76. अनागताः अतीताश्च यावन्तः सहिताः क्षणाः ।
अतीतानागताश्चैव यावन्तः परमाणवः ।
ततोऽप्यनन्तगुणिताः जीवानां राशयः पृथगिति ।
इति वत्सश्रुतेः न संसारिणां परिसमाप्तिरस्मत्पक्षे ।
परमाणुप्रदेशेऽपि हि अनन्ताः प्राणराशयः ।
सूक्ष्मत्वादीशशक्त्यैव स्थूला अपि हि संस्थिताः ।
सहस्रयोजनसमां प्रभावाद्विश्वकर्मणः ।
अनन्ता राशयोऽनन्ताः प्रजानामधिसंस्थिताः ॥ इति स्कान्दे ।

दृष्टस्य वस्तुनः मिथ्यात्वकल्पनं न युक्तम्

77. न च मिथ्यावस्तुनो दुर्घटत्वमेव भूषणम्। दृष्टस्य वस्तुनः मिथ्यात्वकल्पनस्य दृष्टिसकाशात् बलवत्प्रमाणयुक्त्यपेक्षत्वात् । तदभावे सत्यत्वं दृष्ट्यैव सिद्ध्यति ।

नहि अन्नादिकं भोग्यं दृष्ट्वा भोक्तुं सत्यत्वे प्रमाणान्तरमपेक्षते । किन्तु नेदमन्नमिति केनचिदुक्ते कथमिदमन्नत्वेन दृश्यमानमन्नं न भवतीति प्रमाणान्तरमपेक्षते ।

न च प्रत्यक्षदृष्टस्य ततो बलवत् प्रत्यक्षमागमं विना अनुमानादिनैव बाधो दृष्टः । दूरस्थवृक्षह्रस्वत्वादौ प्रत्यक्षापटुत्वस्य निश्चितत्वात् युक्त्या तत्र दीर्घत्वनिश्चयः । प्रत्यक्षस्य हि दूरे मन्दग्राहित्वं परिमाणादौ अन्यथात्वं च ततो बलवत्प्रत्यक्षेणैव निश्चितम् ।

न च जगत्प्रत्यक्षस्य मिथ्यात्वं केनापि प्रमाणेन निश्चितम् ।

विशेषतश्च ज्ञानाज्ञानसुखदुःखात्मभेदादिविषयस्यानुभवस्य न मिथ्यात्वं दृष्टम् ।

अतश्च संसारस्य सत्यत्वात् सत्यस्य च अनिवृत्त्यङ्गीकारात् न मोक्षः स्यात् ।

78. अनुभवसिद्धस्य बलवदनुभवं विना युक्तितः एव मिथ्यात्वाङ्गीकारे आत्मनोऽपि मिथ्यात्वं स्यात्। युक्तिश्च सर्वस्यान्यस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारात्। द्विधाकल्पने कल्पनागौरवमिति।

आत्माधिष्ठानभ्रमस्यैवासिद्धेः तस्य अधिष्ठानत्वमपि न युज्यते। दुर्घटत्वस्य च भूषणत्वे दुर्घटमपि आत्ममिथ्यात्वं स्यादेव।

प्रतीतेरपि अविद्याकार्यत्वाङ्गीकारात् तस्याश्च दुर्घटत्वस्य भूषणत्वात् सत्यस्य युक्त्यपेक्षत्वात् घटादीनां द्रष्टृत्वं आत्मनः जडत्वं द्रष्टुः अभावे प्रतीतिः अधिष्ठानं विनैव भ्रमः इत्यादि विरुद्धं सर्वमपि स्यात्।

भेदस्य उपाधिकृतत्वनिरासः

79. उपाधिभेदाङ्गीकारे हस्तपादाद्युपाधिभेदेऽपि तद्गतसुखदुःखादि-भोक्तुः यथा भेदः न प्रतीयते एवमेव शरीरादिभेदेऽपि भोक्तुः न दृश्येत। सर्वदेहगतसुखदुःखादिकमेकेनैव भुज्येत।

यथा च एकाङ्गुल्याद्यपगमेऽपि न मुक्तिः एवमेकोपाध्यपगमेऽपि तस्यैवानन्तोपाधिसम्बद्धत्वान्न मुक्तिः स्यात्।

उद्यतायुधदोर्दण्डाः पतितस्वशिरोऽक्षिभिः।
पश्यन्तः पातयन्ति स्म कबन्धा अप्यरीन् युधि।

इति भारतवचनात् न विश्लेषाद् विशेषः।

किञ्च उपाधिः आत्मनः एकदेशं ग्रसति उत सर्वमात्मानम्। एकदेशाङ्गीकारे सावयवत्वम्। सावयवस्य चानित्यत्वं तैः अङ्गीकृतम्। सर्वग्रासे च नोपाधिः भेदकः स्यात्। उपाधिकृतांशकल्पने तदुपाधिकृतत्वे आत्माश्रयत्वम्। उपाध्यन्तरकल्पने अनवस्था।

80. न च ईश्वरस्य सर्वगतत्वात् औपाधिकभेदो ब्रह्मणा भवति। न हि देशतः कालतश्च अपरिच्छिन्नयोः औपाधिकभेदः दृष्टः।

सर्वोपाधिगतत्वाच्च एकस्यैव ईश्वरस्य भेदस्य मिथ्यात्वात् हस्तपादादि-भेदेऽपि भोक्तुः एकत्ववत् सर्वसुखदुःखादिभोक्तृत्वमीश्वरस्यैव स्यात्।

देशतः कालतः अपरिच्छिन्नयोः औपाधिकभेदाभावादेव दुःखिनः अन्यत् शुद्धं ब्रह्म न सिद्ध्यति । अतः स्वाभाविकः संसारः इति अनिवृत्तिरेव स्यात् ।

81. किञ्च विशिष्टस्य शुद्धस्य वा संसारः । शुद्धस्य संसार इत्युक्ते स्वव्याहतिः । विशिष्टस्येत्युक्ते विशिष्टः अन्यः स एव वा । स एव चेदुक्तो दोषः । अन्यश्चेत् नित्यः अनित्यो वा । अनित्यश्चेत् नाश एव न मोक्षः ।

नित्यत्वे च भेदस्य सत्यत्वं मोक्षेऽपि तस्य भावात् ।

स्वरूपमात्रस्याभेदः उपाधिभिन्न एवेत्यङ्गीकारे स्वरूपमेव उपाधिसम्बद्धमिति न तस्य शुद्धत्वम् ।

अशुद्धस्वभावस्य न कदाचित् शुद्धत्वमिति तत्पक्षः । उपाधिमिथ्यात्वाङ्गीकारे च अन्योन्याश्रयत्वादिदोषाः उक्ताः ।

न च अनादिकर्मभेदात् भेदः । औपाधिकभेदसिद्धौ कर्मभेदसिद्धिः तत्सिद्धौ च तत्सिद्धिरिति अन्योन्याश्रयत्वात् ।

अतोऽनन्तदोषदुष्टत्वात् ग्रन्थबहुत्वं स्यादित्येवोपरम्यते । अतः सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात् न अभेदे श्रुतितात्पर्यम् ।

शून्यवादमायावादयोः न विशेषः

82. सर्वशब्दावाच्यस्य लक्षणापि न दृष्टेति न तस्य शास्त्रगम्यत्वम् । अतो अवाच्यत्वाज्ञेयत्वात् शून्यमेव तदिति प्राप्तम् ।

न च स्वेनापि ज्ञेयत्वं तैरुच्यते । कर्तृकर्मविरोध इति ते वदन्ति । न च स्वरूपमन्यद्वा ज्ञेयं ज्ञातारं च विना ज्ञानं दृष्टम् । अतो ज्ञातृज्ञेयाभावात् ज्ञानस्यापि शून्यतैव । अतः शून्यवादात् न कश्चिद् विशेषः । न च ज्ञातृज्ञेयरहितं ज्ञानं क्वापि दृष्टम् ।

अप्राप्तत्वाच्च ईश्वरभेदस्य न अभेदे श्रुतितात्पर्यं युज्यते ।

सदागमैः भगवान् नारायणः एव विज्ञेयः

सर्वोत्तमं सर्वदोषव्यपेतं गुणैः अशेषैः पूर्णमन्यं समस्तान् ।
वैलक्षण्यात् ज्ञापयितुं प्रवृत्ताः सर्वे वेदाः मुख्यतो नैव चान्यत्
इति महोपनिषदि ।

अतः सदागमैरेव सर्वस्माद् भिन्नत्वेन सर्वस्माद् विशिष्टत्वेन च विज्ञेयो भगवान् नारायणः इति सिद्धम् ।

इति श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचिते श्रीमद्विष्णुतत्वविनिर्णये
प्रथमः परिच्छेदः ॥ १ ॥

॥ द्वितीयः परिच्छेदः ॥

नारायणः समतीतक्षराक्षरः

83. ब्रह्मा शिवः सुराद्याश्च शरीरक्षरणात् क्षराः ।
लक्ष्मीरक्षरदेहत्वात् अक्षरा तत्परो हरिः ॥
स्वातन्त्र्यशक्तिविज्ञानसुखाद्यैरखिलैर्गुणैः ।
निस्सीमत्वेन ते सर्वे तद्वशाः सर्वदैव च ॥
सर्गस्थितिक्षययतिप्रकाशावृतिबन्धनम् ।
सर्वक्षराणामेकः स कुर्यात् सात्विकमोक्षणम् ॥
सर्गस्थितियतिज्योतिर्नित्यानन्दप्रदोऽक्षरे ।
चेष्टाप्रदश्च सर्वेषामेक एव परो हरिः ॥
तस्य नान्योऽस्ति सर्गादिकर्ता निर्दोषकश्च सः ॥ इति परमश्रुतिः ।
ब्रह्मशेषसुपर्णेशशक्रसूर्यगुहादयः ।
सर्वे क्षरा अक्षरा तं श्रीरेका तत्परो हरिः ॥ इति स्कान्दे ।

84. यं कामये तं तमुग्रं कृणोमि तं ब्रह्माणं तमृषिं सुमेधाम्
अहं रुद्राय धनुरातनोमि ब्रह्मद्विषे शरवे हन्त वा उ ।

अहं जनाय समदं कृणोमि अहं द्यावापृथिवी आविवेश
अहं सुवे पितरमस्य मूर्धन् मम योनिरप्स्वन्तस्समुद्रे ॥

यमन्तः समुद्रे कवयो वयन्ति यदक्षरे परमे प्रजाः
यतः प्रसूता जगतः प्रसूती तोयेन जीवान् व्यससर्ज भूम्याम् ।
यदोषधीभिः पुरुषान् पशूंश्च विवेश भूतानि चराचराणि ।
अतः परं नान्यदणीयसं हि परात् परं यन्महतो महान्तम् ॥
यदेकमव्यक्तमनन्तरूपं विश्वं पुराणं तमसःपरस्तात् ।
'तदेवर्तं तदु सत्यमाहुः तदेव ब्रह्म परमं कवीनाम्'।

'अस्य देवस्य मीळ्हुषो वया विष्णोरेषस्य प्रमथे हविर्भिः ।
विदेहि रुद्रो रुद्रियं महित्वं यासिष्टं वर्तिरश्विना विरावत्'।

चन्द्रमा मनसो जातः चक्षोः सूर्यो अजायत ।
मुखादिन्द्रश्चाग्निश्च प्राणाद्वायुरजायत ।

85. एको नारायण आसीत् न ब्रह्मा नेशानो नाग्नीषोमौ नेमे द्यावा-पृथिवी ।

एको नारायण आसीत् न ब्रह्मा न च शङ्करः । स मुनिर्भूत्वा समचिन्तयत् तत एते व्यजायन्त । विश्वो हिरण्यगर्भोऽग्निः यमो वरुण-रुद्रेन्द्राः ।

वासुदेवो वा इदमग्र आसीत् न ब्रह्मा न च शङ्करः ।
नेन्द्रसूर्यौ न च गुहो न सोमो न विनायकः ।

इत्यादिश्रुतिभ्यश्च ।

यस्मात् परं न, अपरमस्ति किञ्चिदित्यत्रापि अपरमस्तीत्येवार्थः । अन्यथा तेनेदं पूर्णं ततो यदुत्तरतरं तदरूपमनामयमिति वाक्यशेष-विरोधात् । तेनेदमित्युक्तमेव तत इति परामृश्यते । अन्यथा यस्मात् परं नेत्युक्तिविरोधात् ।

86. नामानि सर्वाणि यमाविशन्ति तं वै विष्णुं परममुदाहरन्ति ।
अस्यैव सर्वनामानि व्यतिरिक्तस्य सर्वतः ।
यः स्वतन्त्रः सदैवैकः स विष्णुः परमो मतः ॥
इत्यादिश्रुतिभ्यः अन्यनामान्यस्यैवेति नान्येषां सर्वेश्वरत्वादिकमुच्यते ।

सर्ववेदेष्वप्यस्य अदोषवचनात् आदौ अभावावचनाच्च तद्वचनाच्च अन्येषां सर्वेषां वेदेषु सर्वेषु । तेषां सर्वनामत्वानुक्तेश्च ।

उत्पत्तिर्वासुदेवस्य प्रादुर्भावो न चापरः ।
देहोत्पत्तिः तदन्येषां ब्रह्मादीनां तदीरणात् ।
देहोऽनादिर्हरेर्नित्यो ब्रह्मादीनामनित्यकाः ।
मुख्योत्पत्तिः तदन्येषां प्रादुर्भावो हरेर्जनिः ॥ इति परमश्रुतेश्च ।

इति श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचिते श्रीमद्विष्णुतत्वविनिर्णये
द्वितीयः परिच्छेदः ॥ २ ॥

॥ तृतीयः परिच्छेदः ॥

नारायणः निर्दोषाशेषसद्गुणः

87. वर्जितः सर्वदोषैर्यः गुणसर्वस्वमूर्तिमान् ।
स्वतन्त्रो यद्वशाः सर्वे स विष्णुः परमो मतः ॥
इति परमोपनिषदि ।

नित्यपूर्णाखिलगुणः निर्दोषः सर्वदैव यः ।
यः स्वतन्त्रः परो विष्णुः जन्ममृत्यादिवर्जितः ॥

नारद उवाच—

निर्दोषश्चेत् कथं विष्णुः मानुषेषूदपद्यत ।
चिन्ताश्रमव्रणाज्ञानदुःखयुग् दृश्यते कथम् ॥

एष मे संशयो ब्रह्मन् हृदि शल्य इवार्पितः ।
अनुद्धार्योऽपरैर्मर्त्यैः सूक्तिशक्त्या तमुद्धर ॥

ब्रह्मोवाच—

स्त्रीपुंमलाभियोगात्मा देहो विष्णोर्न जायते ।
किन्तु निर्दोषचैतन्यसुखां नित्यां स्वकां तनुम् ॥

प्रकाशयति सैवेयं जनिर्विष्णोर्न चापरा ।
तथाप्यसुरमोहाय परेषां च क्वचित् क्वचित् ॥

दुःखाज्ञानभ्रमादीन् सः दर्शयेत् शुद्धसद्गुणः ।
क्व व्रणादि क्व चाज्ञानं स्वतन्त्राचिन्त्यसद्गुणे ।
दौर्लभ्यायैव मोक्षस्य दर्शयेत् तान्यजो हरिः ॥

मिथ्यादर्शनदोषेण तेन मुक्तिं न यान्ति च ।
तमो यान्ति च तेनैव तस्माद् दोषविवर्जितम् ।
प्रादुर्भावगतं चैव जानीयाद् विष्णुमञ्जसा ॥ इति ब्रह्माण्डे ।

88. गुणक्रियादयो विष्णोः स्वरूपं नान्यदिष्यते ।
अतो मिथोऽपि भेदो न तेषां कश्चित् कदाचन ॥

स्वरूपेऽपि विशेषोऽस्ति स्वरूपत्ववदेव तु ।
भेदाभावेऽपि तेनैव व्यवहारश्च सर्वतः ॥ इति परमोपनिषदि ।

अभिन्नत्वमभेदश्च यथा भेदविवर्जितम् ।
व्यवहार्यं पृथक् च स्यादेवं सर्वे गुणाः हरेः ॥

अभेदाभिन्नयोः भेदो यदि वा भेदभिन्नयोः ।
अनवस्थितिरेव स्यात् न विशेषणतामतिः ॥

मूलसम्बन्धमज्ञात्वा तस्मादेकमनन्तधा ।
व्यवहार्यं विशेषेण दुस्तर्कबलतो हरेः ॥

विशेषोऽपि स्वरूपं स स्वनिर्वाहकतास्य च। इति ब्रह्मतर्के।
'एकमेवाद्वितीयं तत्' 'नेह नानास्ति किञ्चन'
'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति'
यथोदकं दुर्गे वृष्टं पर्वतेषु विधावति
एवं धर्मान् पृथक् पश्यन् तानेवानु विधावति। इत्यादिश्रुतेश्च।
देशः सर्वत्र पुरुषः स्वतन्त्रः कालनित्यता।
इत्यादिषु स्वसम्बन्धात् यथैव गुणरूपिणः॥
गुणित्वं गुणभोक्तृत्वं स्याद् विष्णोः तच्च स स्वयमिति ब्रह्मतर्के।

89. विष्णुं सर्वगुणैः पूर्णं ज्ञात्वा संसारवर्जितः।
निर्दुःखानन्दभुङ्नित्यं तत्समीपे स मोदते।
मुक्तानां चाश्रयो विष्णुरधिकोऽधिपतिस्तथा॥
तद्वशाः एव ते सर्वे सर्वदैव स ईश्वरः। इति परमश्रुतिः।

'अमृतस्यैष सेतुः, 'सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता' इत्यादि च।

नृपाद्याः शतधृत्यन्ताः मुक्तिगाः उत्तरोत्तरम्।
गुणैः सर्वैः शतगुणाः मोदन्त इति ह श्रुतिः॥ इति पाद्मे।

अतो निश्शेषदोषवर्जितः पूर्णोऽनन्तगुणो नारायण इति सिद्धम्।

90. यस्य त्रीणि उदितानि वेदवचने रूपाणि दिव्यानि अलम्। बट् तद्दर्शतमित्थमेव निहितं देवस्य भर्गो महत्। वायो रामवचो नयं प्रथमकं पृक्षो द्वितीयं वपुः। मध्वो यत्तु तृतीयमेतदमुना ग्रन्थः कृतः केशवे॥

स्वतन्त्रायाखिलेशाय निर्दोषगुणरूपिणे।
प्रेयसे मे सुपूर्णाय नमो नारायणाय ते॥

इति श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचिते श्रीमद्विष्णुतत्वविनिर्णये
तृतीयः परिच्छेदः॥ ३॥

॥ समाप्तश्चायं ग्रन्थः॥

॥ श्रीः ॥

श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचितः

विष्णुतत्वविनिर्णयः

सदागमैकविज्ञेयं समतीतक्षराक्षरम् ।
नारायणं सदा वन्दे निर्दोषाशेषसद्गुणम् ॥

I continuously offer my salutations to Lord Nārāyaṇa who is absolutely free from blemishes, who possesses infinite auspicious attributes, who is distinct and superior to Kṣara i.e., Jīvas and Jaḍas, Akṣara i.e., goddess Lakṣmi, and who is chiefly conveyed by the sacred scripture.

Expl. (1) In this benedictory verse both Lakṣaṇa i.e., definition of Nārāyaṇa, and Pramāṇa i.e., the source of his knowledge are given. अशेषसद्गुण gives his definition, सदागमैकविज्ञेय mentions the fact that sacred scripture is the source of his knowledge. निर्दोष refers to the fact that he is absolutely free from the blemishes such as पारतन्त्र्य.

(i) नारायणस्य लक्षणान्याह । निर्दोषेति । निर्दोषश्चासौ अशेषसद्गुणश्चेति विग्रहः । अत्र निर्दोषग्रहणेन पारतन्त्र्यराहित्यादीनि, अशेषसद्गुणमित्यनेन परिपूर्णानन्दत्वादीनि च अनन्तानि लक्षणानि सूचितानि । (J.T.)

(ii) The propriety of the adjective सत् to गुण in the definition could be understood in two ways: (i) दुःखादीनां गुणत्वेन व्यवहारात् सदिति. Some consider दुःख etc., inauspicious attributes also as qualities, to exclude these the adjective सत् is added to गुण. (ii) उत्पत्त्यादिराहित्यं गुणानां

सच्छब्देन आचष्टे। The attributes of Lord Nārāyaṇa are permanent. These do not arise temporarily, this is indicated by सत् (J.T.)

(2) समतीतक्षराक्षरम् reveals his supremacy and unique nature. It means जडजीव प्रकृतिभ्यः अत्यन्तविलक्षणम्। Here Kṣara stands for Jīvas and Jaḍa, Akṣara for Lakṣmi. Lord Nārāyaṇa surpasses them. He is supreme and distinct from them. Prakṛti refers to Chitprakṛti i.e., Lakṣmi.

ब्रह्मा शिवः सुराद्याश्च शरीरक्षरणात् क्षराः ।
लक्ष्मीरक्षरदेहत्वादक्षरा तत्परो हरिः ॥ (परमश्रुतिः)

Though जड is not expressly mentioned here, it goes without saying that he is distinct from and superior to Jaḍa also. Therefore, the expression क्षराक्षर refers to जड also by लक्षणा. क्षराक्षरपदाभ्यां जडमप्युपलक्ष्यते। (J.T.) The way in which Lakṣaṇā is to be resorted to here is discussed in detail by the commentators on Śrī Jayatīrthā's Tīkā. समतीतक्षराक्षरम् is also a definition of Nārāyaṇa.

(3) Nārāyaṇa is the chief purport of the sacred scripture and he is conveyed by the scripture only. These two implications are made clear by the word एक in the compound word सदागमैकविज्ञेयम्. The adjective सत् added to आगम excludes पाशुपत etc., that are not considered as authoritative in Vaiṣṇava tradition. विज्ञेयम्–वि विशिष्टतया विलक्षणतया ज्ञेयम्। By the adjective सदागमैकविज्ञेयम् two points are made: (i) The sacred scripture is the only source for the knowledge of Nārāyaṇa, not Pratyakṣa, Anumāna etc., other means. (ii) The sacred scripture chiefly conveys him and his glory only.

(4) Ānandatīrthā has no obstacles for completing this work undertaken by him as in the case of other

authors. Nor does he salute Nārāyaṇa only occasionally. सदा वन्दे इत्यनेन मम नारायणवन्दनं न प्रत्यूहविरहादिप्रयोजनोद्देशेनेति सूचयति ।

(5) The title of this work i.e., **विष्णुतत्वविनिर्णय** is explained as under :

(i) विष्णुरूपतत्वस्य विष्णोः चिदचित्प्रकृत्यादिसर्वतत्वानां वा सर्वोत्तमत्व-सत्यत्वादिरूपेण विनिर्णयः यस्मात् तं ग्रन्थमित्यर्थः । (R.T.)

(ii) विष्णोः तत्वं विशेषेण निर्णीयते इति करणव्युत्पत्त्या, विष्णोः तत्वं विष्णुतत्वं तस्य निर्णयः यस्मादिति व्यधिकरणबहुव्रीहिणा वा विष्णुतत्वविनिर्णयशब्दवाच्यं प्रकरणम् । (S.T.)

Plan of this work

**2. वि. नि.—विशेषणानि यानीह कथितानि सदुक्तिभिः ।
साधयिष्यामि तान्येव क्रमात् सज्जनसंविदे ।**

I shall establish the doctrines conveyed by the adjectives given to Nārāyaṇa in the above benedictory verse by quoting the authorities from the scripture and the arguments not contrary to the scripture for the comprehension of the deserving persons in the order in which these adjectives are mentioned above.

Expl. (1) In this verse the **अनुबन्धचतुष्टय** viz., **विषय, प्रयोजन, सम्बन्ध** and **अधिकारिन्** are mentioned. **नारायण** as described in the benedictory verse is **विषय**; **संविद्** i.e., the knowledge of Nārāyaṇa and through this attaining liberation is **प्रयोजन**; **सज्जन** is **अधिकारिन्**. Once these three are spelt out the **सम्बन्ध** i.e., the relevant relations among these is the relation.

*

(i) एतद्विशेषणवति नारायणे सन्त्येव अज्ञानसन्देहविप्रतिपत्तयः इत्यनेन विषयः दर्शितः ।

(ii) संविदे इति प्रयोजनाभिधानम् । . . . सन्ति च तथाविधाः पुरुषाः येषां सुखावाप्त्यादिकमपि न प्रार्थ्यं किन्तु परमेष्ठस्य नारायणस्य संविदेव । अथवा संविच्छब्देन तत्साध्यः मोक्षः उपलक्ष्यते ।

(iii) सज्जनेति मुमुक्षवः तस्मात् विषयप्रयोजनसम्बन्धाधिकारिसम्पन्नत्वात् आरम्भणीयं प्रकरणमिति स्थितम् । (J.T.)

(2) सदुक्तिभिः—सदागमैः, तत्प्रामाण्यं च साधयिष्यामीति भावः ।

यद्वा सत्यः वेदाद्याः उक्तयः अनुग्राहिकाः येषामनुमानादीनां तानि सदुक्तीनि तैः ।

क्रमात्—निर्देशक्रम एवात्रोक्तः न तु आकांक्षाक्रमः ।

The Sacred Literature

3. वि. नि.—

ऋगाद्या भारतं चैव पञ्चरात्रमथाखिलम् ।
मूलरामायणं चैव पुराणं चैतदात्मकम् ॥
ये चानुयायिनस्तेषां सर्वे ते च सदागमाः ।
दुरागमास्तदन्ये ये तैर्न ज्ञेयो जनार्दनः ॥
ज्ञेय एतैः सदायुक्तैः भक्तिमद्भिः सुनिष्ठितैः ।
न च केवलतर्केण नाक्षजेन न केनचित् ।
केवलागमविज्ञेयो भक्तैरेव न चान्यथा ॥ इति ब्रह्माण्डे ।

Rigveda, Yajurveda, Sāmaveda and Atharvaveda, Mahābhārata, the entire Pancharātra, Original Rāmāyaṇa, the Purāṇas that are not contrary to these and all such works that follow these are the sacred

scripture. The other texts that are opposed to these and indifferent to the tenets in these, are perverted texts. These do not help to know Nārāyaṇa.

Nārāyaṇa could be known by this sacred scripture by those who are continuously engaged in the study of these, who are devoted to Nārāyaṇa, and who have the firm faith in him.

Nārāyaṇa cannot be comprehended by mere speculation or sense-perception or any other such means. He can be comprehended by the sacred scripture only and by the devoted persons only. Not in any other way.

Expl. (1) The sacred literature is listed here. The study, devotion and faith are laid down as the requirements to comprehend Nārāyaṇa through this sacred literature. It is also pointed out that mere speculation or logic does not help to comprehend the Supreme God Nārāyaṇa.

(2) पञ्चरात्रगतानां जीवजननादिवाचिनां केषांचिद् वाक्याना-मप्रामाण्यं केचिदाचक्षते तन्निरासार्थमखिलमित्युक्तम्। (J.T.)

Certain passages of **पञ्चरात्र** such as

वासुदेवात् संकर्षणो नाम जीवो जायते।
संकर्षणात् प्रद्युम्नसंज्ञं मनो जायते॥

are not considered as authoritative by other systems of Vedānta. But these can be properly interpreted and their authoritativeness shown as

जीवाभिमानिशेषस्य नाम्ना संकर्षणस्य तु।
वासुदेवाज्जनिः प्रोक्ता (A.V.)

Therefore, it is specifically stated here that the entire

Pancharātra is authoritative. The authoritativeness of the entire Pancharātra is declared as

'पञ्चरात्रस्य कृत्स्नस्य वक्ता नारायणः स्वयम् ।'

'ज्ञानेष्वेतेषु राजेन्द्र सर्वेष्वेतद्विशिष्यते ।'

This is discussed in the उत्पत्त्यधिकरण of Brahmasūtras. (V.T.)

(3) Reference to the original Rāmayaṇa is found in Vālmīki Rāmāyaṇa itself as

चरितं रघुनाथस्य शतकोटिप्रविस्तरम् ।
एकैकमक्षरं पुंसां महापातकनाशनम् ॥ (V.T.)

A gist of the original Rāmāyaṇa is given in the Mahābhārata Tātparyanirṇaya of Śrī Madhvācārya and Sangraha Rāmāyaṇa of Nārāyaṇa Panditācārya. The present Vālmīki Rāmāyaṇa is only a later version of the original Rāmāyaṇa. In Madhva tradition this original Rāmāyaṇa is considered as authoritative. Vālmīki Rāmāyaṇa has to be understood and interpreted in the light of this.

(4) (i) एतदात्मकम्–ऋगाद्यनुकूलं पुराणम्, एषाम्–ऋगादीनां अनुयायिनः अनुकूलग्रन्थाः मानवाद्याः, तदन्ये-तद्विरुद्धाः, तदुदासीनाश्च

(ii) सदा युक्तैः–वेदाद्यर्थविषये सदाभियोगयुक्तैः, भक्तिमद्भिः- यः यत्र आदरवान् तस्यैव तद्वस्तु विद्यमानमपि स्फुरति न तु अनादर- वतः अन्यत्र आदरवतश्चेति अनुभवसिद्धम् । (J.T.)

Vaiśeṣikas are not interested in the study of Veda. The Mimāmsakas, though study the Vedas, they are not devoted to Nārāyaṇa. Therefore, these two fail to comprehend Nārāyaṇa through Veda and other sacred literature.

(iii) केवलः–वेदाद्यनुकूलरहितः, न केनचित्–अर्थापत्त्यादि- व्यावृत्त्यर्थमिदमुक्तम्, यद्वा केन चित्–सदा युक्तत्वादिरहितेन पुरुषेण । (J.T.)

The Sacred Literature is the only source to know the Supreme God

4. वि. नि.—

'नावेदविन्मनुतेदं बृहन्तं सर्वानुभूमात्मानं साम्पराये' इति तैत्तिरीयश्रुतिः।

'नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्ताऽन्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ' इति कठश्रुतिः।

'नेन्द्रियाणि नानुमानं वेदाह्येवैनं वेदयन्ति तस्मादाहुः वेदाः' इति पिप्पलादश्रुतिः।

न चैतेषां वचनानामेवाप्रामाण्यम्। अपौरुषेयत्वाद् वेदस्य। 'इतिहासपुराणः पञ्चमो वेदानां वेदः' इति तद्गृहीतत्वाच्च।

He who does not know the Veda etc., sacred scripture will not be able to comprehend the Supreme God who possesses infinite attributes and who is omniscient. The Veda teaches the Supreme God to enable the seeker to obtain the liberation—thus states the Taittirīya Śruti.

The knowledge of the Supreme God cannot be obtained by logic nor it can be removed by the logic if already obtained. The knowledge of the Supreme God imparted by a competent teacher will lead to the vision of the God—thus states Kāthaka Śruti.

Not the senses, nor the inferences help one to ccmprehend the God. Vedas alone enable to comprehend him—thus states Pippalāda Śruti.

These statements cannot be treated as not authoritative. The Vedas are not the compositions of any individual. 'Itihāsa and Purāṇa are the fifth Veda

among the Vedas' — these are in agreement with the Vedas.

Expl. (1) Several Vedic passages are quoted here to support that the Supreme God could be comprehended only by the sacred scripture and not by any other means. It is further stated that since the Vedas are not the compositions of any individual, these are free from Puruṣadoṣa.

(2) (i) वेदशब्देन सर्वे सदागमाः गृह्यन्ते, सर्वमनुभवतीति सर्वानुभूः, आत्मानम्–परमात्मानम्, साम्परायः–मोक्षः।

(ii) आपनेया–आ अप इति विरुद्धार्थयोः उपसर्गयोः क्रमेण सम्बन्धः। एषा परमात्मविषया मतिः शुष्केण तर्केण आनेया उत्पाद्या अपनेया निराकार्या च न भवति, अन्येन–जीवेश्वरादिभेदज्ञानिना भगवद्भक्त्यादिमता आचार्येण प्रोक्ता वेदप्रवचनेन उत्पादितैव सुज्ञानाय साक्षात्काराय भवति। (J.T.)

(3) The statements that suffer from **अनृतत्व, व्याघात, पुनरुक्ति** and **निरर्थकत्व** defects are not valid. However, these drawbacks are found only in the statements of individuals. Vedas are not the compositions of any individual. Therefore, these are free from the above drawbacks. Śrī Jayatīrtha quotes some of the Vedic passages that appear to have these drawbacks and points out that this criticism is not tenable.

Revealed literature is the only source of Dharma, Adharma etc., that are beyond sense perception

5. वि. नि.—न चापौरुषेयं वाक्यमेव नास्तीति वाच्यम्। तदभावे सर्वसमयाभिमतधर्माद्यसिद्धेः।

यस्य तौ नाभिमतौ नासौ समयी। समयप्रयोजनाभावात्।

न च तेन लोकोपकारः धर्माद्यभावज्ञाने परस्परहिंसादिना अपकारस्यैव प्राप्तेः । न चोपकारेण तस्य प्रयोजनं अदृष्टाभावात् । अतो धर्माद्यभावं वदता स्वसमयस्य आनर्थक्यमंगीकृतमेवेति नासौ समयी ।

It cannot be contended that there can be no statement which is not composed by a person. Because, if a statement that is not made by any individual is not accepted, that is to say, if impersonal verbal authority is not accepted, then, Dharma, Adharma etc., ethical and religious tenets, that are beyond sense-perception will go without a source of authority to convey them. However, these tenets i.e., Dharma, Adharma etc., that are beyond sense-perception are accepted by all religious and philosophical thinkers.

One who does not accept Dharma, Adharma ete., is not a religious and philosophical thinker at all. Because, such a thinker's philosophy will go without a subject and a purpose. He cannot claim that teaching the absence of Dharma, Adharma etc., itself is his subject, because, such a teaching will not foster people's welfare. On the contrary, if people come to believe that there is no Dharma, Adharma etc., to regulate them, they will become more and more aggressive. This will result in a calamity to the people.

Further, nothing is gained by a philosopher who teaches the absence of Dharma, Adhama etc. He does not believe in the results beyond the world of sense-perception (and no results within the world of sense-perception accrue to him by teaching the absence of Dharma, Adharma etc.). Therefore, a philosopher who claims to teach the absence of Dharma, Adharma etc.,

has to tacitly accept the purposelessness of his teaching and therefore, he is not a philosopher at all.

Expl. (1) Here, it is pointed out that revealed nature of the scripture i.e., Vedas has to be accepted by all. Normally a verbal statement is personal. It is always made by an individual. It is composed by an individual. However, the possibility of revealed statements that are not made by any person cannot be totally ruled out. This is because, certain ethical and religious tenets like Dharma, Adharma etc., are believed by all. These have to be conveyed by some authority. Sense perception, inference etc., do not convey these tenets, because, these are beyond these sources of knowledge. Revealed scripture is the only authority to convey these. This is pointed out in this passage. Those who do not subscribe to the very tenets of Dharma, Adharma etc., cannot claim to be religious and philosophical thinkers. Propagation of the absence of Dharma, Adharma etc., will do more harm to the society than help.

(2) धर्मादिकं तावत् अतीन्द्रियं वस्तु सर्वसमयानामभिमतम् । न चापौरुषेयं वाक्यं विना धर्मादिसाधकं प्रमाणमस्ति । अत: सर्वैः समयिभि: अपौरुषेयं वाक्यमङ्गीकर्तव्यम् । (J.T.)

(3) न तावत् लोकायतशास्त्रस्य ऐन्द्रियक: विषय: । प्रत्यक्षतः एव तत्सिद्धौ शास्त्रानपेक्षणात् । तत: धर्मादिकमतीन्द्रियं विषयत्वेनाङ्गीकार्यम् । तदपि चेन्नाङ्गीक्रियते शास्त्रस्य निर्विषयत्वेन निष्फलत्वेन च काकदन्तपरीक्षाग्रन्थवत् अशास्त्रत्वमापद्येत । (J.T.)

(4) ननु धर्माद्यनङ्गीकारेऽपि न शास्त्रस्य विषयादिशून्यत्वम् । धर्माद्यभावस्यैव विषयत्वात् । वेदादिजनितया भ्रान्त्या धर्मादिसद्भावस्य

प्रसक्तत्वेन तदभावप्रतिपादनस्य उपपन्नत्वात् इति तत्राह न च तेन लोकोपकारः इति। धर्माद्यभावज्ञाने परस्परहिंसादिना अपकारस्यैव प्राप्तेः । (J.T.)

Human compositions cannot be the source of Dharma, Adharma etc.

6. वि. नि.—न च पौरुषेयेण वाक्येन तत्सिद्धिः अज्ञानविप्रलम्भयोः प्राप्तेः ।

न च तदर्थत्वेन सर्वज्ञः कल्प्येत । अन्यत्र अदृष्टस्य सर्वज्ञत्वस्य कल्पनं तस्य अविप्रलम्भकत्वकल्पनं तस्य तत्कृतत्वकल्पनं चेति कल्पनागौरवप्राप्तेः ।

अपौरुषेयवाक्याङ्गीकारे न किञ्चित् कल्प्यम् ।

Dharma, Adharma etc., tenets that are beyond sense-perception cannot be comprehended through the statements or compositions made by individual persons. There is a possibility of ignorance and deception on the part of such persons.

To envisage an omniscient person to avoid the contingency of ignorance and deception will not be proper. Because, such envisaging will involve the envisaging of an omniscient person, his being free from the drawbacks of ignorance, and deception, and envisaging that he composed the work considered as authority. This amounts to postulating too many things, not observed elsewhere.

On the other hand if a revealed scripture is considered as the source of Dharma, Adharma etc., nothing beyond this needs to be postulated.

Expl. (1) The fact that the works composed by the individuals cannot be the source of the Dharma, Adharma etc., is pointed out here.

(2) विवक्षितार्थतत्वज्ञानाभावः अज्ञानम्, ज्ञात्वापि परप्रतारणं विप्रलम्भः, मिथ्याज्ञानप्रमादापटुकरणत्वानामप्युपलक्षणमेतत् ।

Absence of human agency in case of revealed literature is self-evident

7. वि. नि.—अपौरुषेयत्वं च स्वत एव सिद्धं वेदकर्तुः अप्रसिद्धेः । अप्रसिद्धौ च तत्कर्तुः तत्कल्पने कल्पनागौरवम् । अकल्पने च अकर्तृत्वं सिद्धमेव ।

न च लौकिकवाक्यवत् सकर्तृकत्वम् । तस्य अकर्तृकत्वप्रसिद्ध्यभावात् ।

न च केनचित् वेद इत्युक्तं वेदसमं परम्पराभावात् ।

न च स्वयंप्रतिभातवेदैः दृष्टमवेदवाक्यं भवति परम्परासिद्धवेदवाक्यानुसारित्वात् वेदद्रष्टृणामुक्तगुणवत्वाच्च तेषाम् ।

उक्तं च ब्रह्माण्डे—

विंशल्लक्षणतोऽन्यूनः तपस्वी बहुवेदवित् ।
वेद इत्येव यं पश्येत् स वेदो ज्ञानदर्शनात् ॥ इति ।

The fact that the Vedas are revealed and not composed by any individual is self-evident since the Vedas are known to be without any author by a long tradition. Inspite of such a long tradition if an author is postulated, then, it would be a superfluous postulation. In view of this, if an author is not postulated, then impersonal nature of the Vedas is a foregone conclusion.

It cannot be contended that Vedic statements also have an author, like any other statement, because, there is no tradition of authorlessness in case of other statements.

Similarly, no one can claim a statement to be a Vedic statement in the absence of such a long tradition.

On the other hand the statements that are revealed to those to whom these spontaneously reveal themselves cannot be considered as non-Vedic, because, these do have the features of the Vedic statements known by the long tradition. These persons do possess the attributes that are stated to be the attributes of Vedic seers.

Brahmāṇḍa Purāṇa states : Those hymns are Vedas that are intuitively seen as Veda by those who possess not less than twenty attributes (out of thirty two) of an ideal person, who are engaged in penance, and who know many hymns of the Vedas.

Expl. (1) The impersonal and revealed nature of the Vedas is established here.

(2) (i) वेद: अपौरुषेय: अप्रमितकर्तृकत्वात् ।

(ii) कल्पनागौरवात् न अप्रमित: वेदस्य कर्ता शङ्कनीय: ।

(J.T.)

(3) Three important points are made here :

(i) In respect of the Vedas there is a long tradition to say that these are not the compositions of any individual. No author of the Vedas has been ascertained by any evidence.

(ii) No other statement can claim to be a Vedic statement since the beginning of such a statement can be traced to a time, if not to a person, in all other cases.

(iii) Vedic passages have certain features. Vedic seers also have certain features. Therefore, it will not be difficult to identify them and sort out Vedic and non-Vedic passages.

(4) अकर्तृकत्वप्रसिद्धि i.e., a long tradition that informs us that the Vedas have no authors is the main ground on which their revealed nature is established. This benefit cannot be given to other works for which an author can be ascertained. The very possibility of a composition without an author is discussed a little later.

Validity of knowledge is comprehended by the sakshin itself

8. वि. नि.—प्रामाण्यं च स्वत एव अन्यथा अनवस्थानात्। न चोक्तयुक्त्यधीनत्वं प्रामाण्यस्य। बुद्धिदोषनिरासमात्रकारणत्वात् युक्तीनाम्। अदुष्टबुद्धीनां च स्वत एव सिद्धत्वात् प्रामाण्यस्य।

न चाकांक्षायामेव प्रमाणान्तरापेक्षावत्वात् अनवस्थाभाव इति वाच्यम्। आकांक्षाया एव बुद्धिदोषात्मकत्वात्।

दुष्टबुद्धीनामेव अप्रामाण्यशङ्केति परतः अप्रामाण्यम्।

प्रामाण्यं च स्वत एव सिद्धम्।

The validity of cognition is self-evident. If its validity is to be confirmed by another cognition, then, a third cognition will be needed to confirm the validity of the second cognition and so on. This leads to infinite regress.

The reasons given earlier to point out the authoritativeness of the Vedas were not intended to establish the validity of the knowledge derived from the Vedas.

But these were intended to remove certain faults of thinking. For those whose thinking is free from the faults, the validity of cognition is self-evident.

The contention that a cognition needs another cognition to confirm its validity only when there is such a need, is not a normal requirement. Therefore, that there is no infinite regress is not correct. For, this very need is an indication of a faulty thinking. Such doubts arise only to locate the invalidity of cognition and it is invalidity that is not self-evident but needs scrutiny. So far as validity of a cognition is concerned it is self evident.

Expl. (1) In the previous section it was stated that the Vedas are not composed by any individual and therefore, are authoritative. Now a question is raised whether this is sufficient to make the knowledge derived from the Vedas valid. This raises the further question whether the validity of knowledge needs any confirmation and verification of it or is self-evident. According to Dvaita the validity of knowledge is self-evident. It does not need any confirmation or verification. Only in case of invalid cognition scrutiny is needed to discover its invalidity. Thus प्रामाण्यं स्वतः and अप्रामाण्यं परतः is the view of Dvaita. The expression स्वतः means—the validity of a cognition is comprehended by the same means by which the cognition itself is comprehended. Such a means is साक्षिन्. This is the procedure in respect of valid cognitions. However, in respect of invalid cognitions, Parīksā or scrutiny is needed to discover the faulty nature of the cognition. Therefore, it is परतः that is to say something more than the mere means of the cognition is needed to discover the invalidity. The invalidity is also

comprehended by sākshin only. But this is done with the help of verification. Therefore, it is called परतः.

In the case of the Vedas the question of discovering any fault does not arise as no human beings are involved in its composition.

(2) (i) सर्वेषां ज्ञानानां यथार्थत्वलक्षणं प्रामाण्यं स्वतः एव ज्ञानग्राहकेणैव गृह्यते ।

(ii) ज्ञानं साक्षिप्रत्यक्षवेद्यम् । तत्प्रामाण्यमपि साक्षिवेद्यमेव । इन्द्रियलिङ्गशब्दानां तु यथार्थज्ञानसाधनत्वलक्षणं प्रामाण्यम् ।

(iii) साक्षी स्वयंप्रकाशः स्वात्मानं स्वप्रामाण्यं च गोचरयतीत्यङ्गीकारात् ।

(3) ज्ञानग्राहकः साक्षी प्रमाणतयैव गृह्णातीति उत्सर्गः एव । विसंवादलक्षणात् परतः अपवादात् अप्रामाण्यं च गृह्णाति । सहकारिणः सहजशक्तिं प्रतिबध्य विपरीतशक्तिं जनयन्तीति प्रसिद्धमेतत् । दावदहनदग्धानां वेत्रबीजानां वेत्राङ्कुरमजनयित्वा कदलीकाण्डजनकत्वस्य दर्शनात् । (J.T.)

(4) In view of स्वतः प्रामाण्य theory of knowledge, the validity of the knowledge derived from the Vedas is self-evident. However, some people with the coloured eye try to find some defects in some of the Vedic passages. This is due to their बुद्धिदोष. It is to remove these objections and doubts that certain arguments are advanced. These arguments are not intended to establish the validity of the knowledge derived from the Vedas but are intended to remove the objections and doubts that attempt to show that the Vedic knowledge is not valid. The arguments are used to foil the efforts to prove the invalidity of the Vedas, but not to establish the validity of Vedic knowledge which is

self-evident. This is brought out by the remarks **बुद्धिदोष-निरासमात्रकारणत्वात् युक्तीनाम् । अदुष्टबुद्धीनां स्वत एव सिद्धत्वाच्च प्रामाण्यस्य ।**

(i) अनृतव्याघातादिदर्शनेन वेदविषया या अप्रामाण्यशङ्का सा बुद्धिदोष इत्युच्यते । तस्मिन् निरस्ते साक्षी स्वमहिम्नैव प्रामाण्यं गोचरयति । यथा गोक्षुरकाद्यपसरणे स्वयमेव गजो गच्छति ।

(ii) अनृतपुनरुक्तव्याघाताद्यनुसन्धानरूपबुद्धिदोषरहितानां पुंसां प्रामाण्यं स्वत एव युक्त्यपेक्षां विनैव सिद्धमित्यनुभवसिद्धम् ।

(5) According to Dvaita view, normally **साक्षिन्** comprehends the cognition and its validity. But sometimes it is halted from comprehending the validity due to some contamination in Manas. In such context **साक्षिन्** comprehends cognition and awaits the scrutiny for comprehending its validity.

साक्ष्येव ज्ञानं तत्प्रामाण्यं च विषयीकर्तुं क्षमः । किन्तु कारणान्तरोपनिपातजेन मानसापराधेन प्रतिबद्धः ज्ञानमात्रं गृहीत्वा तत्प्रामाण्यग्रहणाय नेष्टे । यथा स्वयमेव गतिसमर्थोपि गजः गोक्षुरकादिना प्रतिबद्धः न चलितुं क्षमते । तत्र तु युक्त्यनुसन्धानलक्षणपरीक्षावसरः ।

(J.T.)

A ticklish question in this procedure is how can sākṣin comprehend a cognition without cognising its validity or otherwise in certain cases since it is the very nature of the sākṣin to comprehend the cognition and its validity. How can it comprehend the Dharmin i.e., cognition without its Dharma i.e., its validity? This is answered by pointing out that though normally sākṣin comprehends the cognition and its validity together, in cases where there is some doubt caused by the Manas, it awaits scrutiny to grasp the validity. This scrutiny will assist sākṣin to determine whether a particular cognition is valid or not.

This question is raised as ' यदि प्रामाण्यं स्वतः ज्ञायेत तदा कदाचिदपि प्रामाण्यसंशयो न स्यात् ' and answered as धर्म्युपलब्धावपि व्याघातादिदर्शनेन साक्षिणि प्रतिबद्धे प्रामाण्यविषये मनसि संशयाद्युपपत्तेः ।

मानसापराध referred to above is explained as मानसा प्रामाण्यशङ्का. The Manas creates doubt and sākṣin halts and seeks the assistance of scrutiny.

Varnas are eternal

9. वि. नि.—न च उच्चारणकाले एव वर्णानामुत्पत्तिरिति वाच्यम् । तदेवेदं वचनमिति प्रत्यभिज्ञाविरोधात् ।

न च सादृश्यात् प्रत्यभिज्ञा भ्रान्तिरिति वाच्यम् । सोऽयं देवदत्त इत्यादेरपि तथात्वप्राप्तेः ।

सर्वक्षणिकत्वं वदता बौद्धेन सेयं दिगितिप्रत्यभिज्ञायाः भ्रान्तित्वं न वाच्यं पञ्चस्कन्धेभ्यः अन्यत्वात् । न च दिशः एव भ्रान्तिकल्पिताः विज्ञानशून्ययोरपि साम्यात् ।

न च आदित्योदयादिनैव दिक्कल्पना, अन्धकारेऽपि दिङ्मात्रप्रतीतेः । कादाचित्कभ्रान्तिरेव आदित्योदयादिदर्शनान्निवार्यते । सा च विज्ञानशून्ययोरपि भवतीति तेषां मतं वादिविप्रतिपत्तेः । अतो दिशः स्थिरा एवेति सिद्ध्यति शून्यवदेव ।

अतस्तद्वद्वेदस्यापि स्थैर्यं सिद्धं तदेवेदं वाक्यमिति प्रत्यभिज्ञानात् ।

न चानुमानादीनामागमं विना प्रामाण्यं धर्मादिषु । तदगोचरत्वात् ।

अतः अपौरुषेयवाक्येनैव धर्मादिसिद्धेः सर्ववादिनामपि तदङ्गीकार्यम् ।

The contention that the Varṇas i.e., letters are created when they are pronounced (and perish soon after) is not correct. Because, a Varṇa i.e., letter is recognised as the same that was heard on an earlier occasion. To consider Varṇas as created will be contrary to such recognition. (Therefore, Varṇas are eternal).

It cannot also be contended that the so called recognition is a mistaken notion due to similarity (of a Varṇa now pronounced with the same Varṇa pronounced earlier). Because, in this case even the well-known instance of a recognition viz. 'He is the same Devadatta' may have to be treated as a mistaken notion but not an instance of recognition. (This will not be acceptable to anyone).

Even the Buddhists who claim everything to be momentary cannot dismiss the recognition of Dik i.e., Ākāśa as an illusion. Because, they have accepted Dik i.e., Ākāśa as permanent. This is because, according to them Ākāśa is different from the five Skandas (which only are momentary).

The contention of some Buddhists who claim even Diks i.e., different quarters of Ākāśa as illusory is also not correct, because, in that case even Vijñāna and Śūnya may have to be treated as illusory.

The contention that the quarters East, West etc., are envisaged on the basis of sunrise etc., is also not correct, because, even in darkness one comprehends the quarters East, West etc. An occasional confusion in respect of East, West etc., only is removed by a

*

reference to sun-rise etc. Such a confusion can be pointed out even in respect of Vijñāna and Śūnya also as these very concepts are opposed by others. Thus, the quarters of Ākāśa are permanent (Therefore, the possibility of recognition has to be accepted in respect of these and hence the possibility of recognition in respect of Varṇas cannot be questioned).

Therefore, the eternality of Varṇas and consequently of Vedas is established. The Vedic sentences are recognised as the same sentences all along.

Anumāna, Pauruṣeyavākya etc., are not the sources of knowledge of Dharma, Adharma etc., without the support of Vedas. Dharma, Adharma etc., are not comprehended by Anumāna, Pauruṣeyavakya etc. These are comprehended only by Apauruṣeya Veda. Therefore, all have to accept Apauruṣeya scripture.

Expl. (1) In this section **वर्णनित्यत्व** and **वेदनित्यत्व** are established.

(2) In the earlier section **अपौरुषेयत्व** of Vedas is mentioned. Now, an objection is raised that since the Vedas are constituted of a group of letters and since these letters are created by the pronunciation by persons and perish soon after these are not eternal, therefore, how can Vedas be considered as **अपौरुषेय** and **नित्य** ?

ननु न अपौरुषेयत्वं वेदस्य उपपद्यते तस्य वर्णसमुदायरूपत्वात् वर्णानां च उच्चारणेन उत्पाद्यमानत्वात् ।

This objection is rejected by pointing out that **वर्ण**s are not **उच्चारणजन्य** but are **नित्य**. Their **नित्यत्व** can be ascertained by **प्रत्यभिज्ञा** i.e., recognition. Every time a letter is pronounced it is recognised as the same as heard

earlier. This shows that the letter as such is eternal and it is only made manifest by the pronunciation.

पूर्वं गकारं श्रुतवतः पुनस्तच्छब्दश्रवणे स एवायं गकारः इति तावत् प्रत्यभिज्ञा जायते सा च श्रुतश्रूयमाणगकाराभेदं गोचरयन्ती उच्चारणजन्यत्वं विरुणद्धि । एवं पूर्वं पूर्वतरमित्यनादिनित्यतैव वर्णानां प्रत्यभिज्ञया सिद्ध्यति ।

उच्चारणं तु व्यञ्जकजनकत्वेन उपयुज्यते । व्यञ्जकाश्च ध्वनयः ते च नाभसाः । (J.T.)

(3) Again an objection is raised that there is no **प्रत्यभिज्ञा** i.e., recognition of letters, because of the similarity between a letter pronounced earlier and now one feels that one is hearing the same letter. It is a mistaken notion. One hears a similar letter but not the same letter.

न अनया (प्रत्यभिज्ञया) वर्णानां नित्यत्वं सिद्ध्यति । यतः पूर्वोच्चरितेन गकारेण इदानीं उच्चरितस्य गकारस्य सादृश्यात् तन्निबन्धना भ्रान्तिरेव इयम् । यथा परिलूनपुनर्जातकुन्तलकलापयोः सादृश्यात् तन्निबन्धना भ्रान्तिः । (J.T.)

This objection is ruled out by pointing out that in case of **कुन्तलकलाप** the earlier was seen fallen on the ground as distinct from now grown.

परिलूनकुन्तलकलापस्य भूमौ पतितस्य दर्शनेन नायमसौ इति बाधकप्रत्ययोदयात् ।

There is no such **बाधकप्रत्यय** in case of **वर्ण**s. If recognition is not accepted in case of **वर्ण** one may have to give it up even in the well known instances such as **सोऽयं देवदत्तः** which is not desirable.

(4) Further, it is shown that even Buddhists who talk of momentariness of everything have accepted the concept

of recognition in case of दिक् i.e., आकाश. According to Sautrantika and Vaibhaṣika Schools of Buddhism Ākāśa, Pratisamkhyānirodha and Apratisamkhyānirodha these three are eternal. These are outside the five Skandhas.

आकाशस्य प्रतिसंख्याऽप्रतिसंख्याख्यद्वयोः विनाशयोः पञ्च-स्कन्धेभ्यः अन्यत्वात् नित्यत्वमिति बौद्धसिद्धान्तः। यथोक्तम् — 'आकाशो द्वौ विनाशौ च नित्यं त्रयमसंस्कृतम्'। विनाशद्वयस्वरूपं च—

बुद्धिपूर्वविनाशो हि प्रतिसंख्या निरोधगीः।
अबुद्धिपूर्वकस्तेषां निरोधोऽप्रतिसंख्यया ॥

Since Ākāśa is eternal according to these Buddhists the recognition in respect of it cannot be called a mistaken notion even by Buddhists. Thus, the concept of recognition is accepted by them also.

The five Skandhas of the Buddhists are : रूपसंज्ञावेदनासंस्कारविज्ञानलक्षणाः पञ्चस्कन्धाः।

(1) रूपरसगन्धस्पर्शशब्दात्मकाः परमाणवः रूपस्कन्धः।
(2) सविकल्पकं ज्ञानं संज्ञास्कन्धः।
(3) सुखदुःखे वेदनास्कन्धः।
(4) समनन्तरप्रत्ययः संस्कारस्कन्धः।
(5) निर्विकल्पकं ज्ञानं विज्ञानस्कन्धः। (J.T.)

(5) Here, दिक् refers to अव्याकृताकाश and दिशः refers to the quarters which are its parts.

दिक्शब्देन अत्र आकाशः गृह्यते अव्याकृताकाशस्यैव दिक्त्व-ज्ञापनार्थम्।

अवकाशमात्रं हि दिगित्युच्यते। तच्च परनिरपेक्षेणैव साक्षिणा सर्वावस्थासु प्राणभृन्मात्रस्य सिद्धम्। कथमन्यथा अन्धकारे करप्रसारण-मपि कुर्युः।

अवकाशभागाः एव दिग्विशेषाः तेऽपि आदित्योदयादिनिरपेक्षेण साक्षिणैव प्रतीयन्ते दिक्प्रतीतौ आदित्योदयाद्यपेक्षाभावः । दिगन्तरे दिगन्तरत्वभ्रान्ति निवर्तयितुमेव तत्प्रतीक्षणम् ।

प्राच्यादिशब्दव्युत्पत्तौ आदित्योदयादीनामुपलक्षणत्वेन उपात्तत्वात् तदर्थमपि (आदित्योदयादीनाम्) उपयोगः ।

The expressions दिक् and अव्याकृताकाश refer to the space. The space is comprehended directly by साक्षिन्. The quarters are real parts of the space. These are natural and not due to any उपाधि i.e., adjuncts. The Sun rise etc., do not cause East etc., quarters but only help to grasp them correctly. Therefore, the quarters have steady positions. Though these have a steady position the usage of the expressions East, West etc., differs for the persons standing in different places because these expressions are used relatively with reference to the positions taken by these persons in the space.

ननु दिशः वास्तवत्वे स्तम्भादिवद् व्यवस्थितत्वं स्यात् । स्तम्भो हि सर्वान् प्रति स्तम्भ एव । न चैवं दिक् अस्माकं प्राच्याः अन्येषां प्रतीचित्वात् । मैवम् । किं दिक्स्वरूपमधिकृत्य एतदुच्यते उत प्राच्यादिशब्दवाच्यत्वम् । नाद्यः । स्वरूपस्य व्यवस्थितत्वात् । न द्वितीयः । सम्बन्धिशब्दत्वात् । न हि पिता पुत्रादिशब्दाः अव्यवस्थिताः इत्येतावता पित्रादिस्वरूपं तच्छब्दवाच्यत्वं वा अवास्तवं भवति ।

From the above observations the following points emerge : 1. The expressions दिक् and अव्याकृताकाश refer to the space. 2. दिक् in plural (दिशः) refers to the quarters that are the part of अव्याकृताकाश i.e., space. 3. The quarters are natural and real. These have steady positions. These are not caused by any adjuncts, nor these are super-

impositions on space. 4. Both the space and the quarters are directly comprehended by Sākshin.

From this it is clear that the contention of those who consider दिशः i.e., quarters as super-imposed and illusory is not correct. If without appropriate ground these are considered as illusory why not consider Vijñāna and Sūnya also as illusory ?

(6) The question of the reality and eternality of the space and quarters is discussed only to demonstrate the possibility of the concept of recognition. The issue with which this section is mainly concerned is that of the eternity of Varṇas and Vedas on the ground of recognition. That is established. Therefore, this discussion is concluded with the remark that Varṇas and Vedas are eternal.

The fact that Dharma, Adharma etc., cannot be comprehended by Anumāna, Pauruṣeyavākya etc., and Apauruṣeya Veda has to be accepted as the source for the knowledge of these is again stressed in conclusion.

Validity of the cognition is Self-evident

10. वि. नि.—तत्प्रामाण्यं च स्वत एव सिद्धम्। अप्रामाण्यस्य च परतस्त्वानङ्गीकारे दुष्टेन्द्रियादेरप्यप्रामाण्यहेतुत्वं न स्यात् । तदनङ्गीकारे च अनुभवविरोधः ।

अतः प्रामाण्यं स्वतः अप्रामाण्यं परतः इति सिद्धम् ।

The validity of Vedas and the validity of the knowledge obtained from it does not depend upon any external cause. It is self-evident.

On the other hand the invalidity of erroneous knowledge is due to external causes such as defective

sense organs etc. Such a position has to be accepted, otherwise, defective sense organs and defective inferences etc., would not be the grounds for invalid knowledge. Not accepting them as the grounds for invalid knowledge is against the experience.

Expl. (1) The Nyāyavaiśeṣikas hold that the validity of knowledge is due to the merits such as **आप्तवाक्यजन्यत्व** in case of verbal knowledge. Now, since Vedas are **अपौरुषेय** there is no **आप्तवाक्यत्व** in them. Therefore, the knowledge obtained from Vedas cannot be considered as valid. This objection is answered here. For the validity of Veda and the knowledge obtained from it **आप्तवाक्यत्व** is not necessary. Vedas are **स्वतः प्रमाण**. The knowledge obtained from the Vedas is also **स्वतः प्रमाण**. It does not depend upon **आप्तवाक्यत्व**. The knowledge that is produced from the appropriate means that are free from the defects is valid. Nothing more is required to make it valid. Vedas being **अपौरुषेय** are free from any defect. Therefore, the knowledge obtained from them is valid by its own right. This is what is called **स्वतः प्रामाण्य** of Vedas and the knowledge obtained from them. **आप्तोक्तत्व** is not relevant or necessary for the purpose of its validity. **अपौरुषेयत्व** is sufficient ground to show that there is no possibility of any defects.

ननु वाक्यस्य यथार्थज्ञानसाधनत्वलक्षणं प्रामाण्यं आप्तोक्तत्वगुणाधीनं सर्वत्र उपलब्धम् । अत एव वाक्यजन्यज्ञानस्यापि याथार्थ्यरूपं प्रामाण्यं वाक्यगताप्तोक्तत्वगुणजन्यम् । तथा च वेदस्य अपौरुषेयतायां गुणाभावात् प्रामाण्यं न स्यात् इत्यत आह—तत्प्रामाण्यं च स्वत एव सिद्धम् । तस्य वेदस्य यथार्थज्ञानजनकत्वलक्षणं प्रामाण्यं आप्तोक्तत्वलक्षणगुणनिरपेक्षेण स्वरूपेणैव सिद्धम् । तथा ज्ञानस्यापि याथार्थ्यलक्षणं प्रामाण्यं गुणानपेक्षेण वाक्येनैवोत्पद्यते । (J.T.

(2) It is stated above that so far as the validity of Vedas and the knowledge obtained from them is concerned it is self-evident i.e., **स्वतः प्रमाण**. That is to say no external cause is necessary to make it valid. Vedas are **अपौरुषेय** and therefore, are defectless. That is sufficient to consider them and the knowledge obtained from them as valid. But such a privilege cannot be given to Buddhist scripture or any other scripture. This is because, these suffer from **अज्ञान, विप्रलम्भ** etc., defects. These defects lead to invalid knowledge. The invalidity arises by the extraneous causes such as defective sense-organs, defective inferences etc. Therefore, invalidity of knowledge is **परतः** i.e., due to external reasons.

ननु यदि वाक्यमात्रस्य यथार्थज्ञानजनकत्वं तदा बौद्धादिवाक्यस्यापि प्रामाण्यं स्यात् । इति चेन्मैवम् । तस्य अज्ञानविप्रलम्भादिदोषमूलत्वेन अयथार्थज्ञानजनकत्वात् ।

Therefore, the validity of knowledge does not require any external cause, while invalidity of the same is due to the external causes such as the defects of the sense-organs, defects of the inference etc.

Vedic passages that declare the eternity of the Vedas

11. वि. नि.—'वाचा विरूपनित्यया'

'नित्ययाऽनित्यया स्तौमि ब्रह्म तत्परमंपदम्' इति ।

'श्रुतिर्वाव नित्या अनित्या वाव स्मृतयः याश्चान्याः वाचः' इति पैङ्गिश्रुतिः ।

'विज्ञेयं परमं ब्रह्म ज्ञापिका परमाश्रुतिः । अनादिनित्या सा तच्च विना तां न स गम्यते ॥' इति कात्यायनश्रुतिः ।

'सहस्रधा महिमानः सहस्रं यावद्ब्रह्मविष्ठितं तावती वाक् ।'

कश्छन्दसां योगमावेद धीरः को धिष्ण्यां प्रतिवाचं पपाद, इत्यादि च ।

A Śruti passage says : 'O Sage Virupa ! praise the Supreme God by the eternal speech i.e., Vedas.

Another Śruti passage states : I pray the Brahman who is the highest object to be obtained by the liberated, both by the eternal and non-eternal speech.'

Paingi Śruti states : 'Śruti i.e., Veda is eternal. Smriti and other scriptural literature is non-eternal.

Kātyāyana Śruti states : 'Brahman is the highest object to be known. Śruti is the highest means to know the Brahman. This Śruti is beginningless and eternal. Brahman is also so. He cannot be comprehended without Śruti.'

Infinite are his glories. Each glory is infinite. The extent of Veda is same as that of Brahman in respect of space and time. Who the wise knows the full import of the Vedas and who can give an exposition of Veda understanding its full import ?

Expl. (1) The above Śruti passages are quoted to show the eternality and authoritativeness of the Vedas.

(2) विरूप is the name of a sage. परमं पदम्–परमं प्राप्यम्, परमा ज्ञापिका–प्रधानं प्रमाणम् ।

(3) ब्रह्म यावद्देशकालव्यापितया विष्ठितं विशेषेण स्थितं वाक् वेदवागपि तावद्देशकालव्यापिनी । धिष्ण्याम्–बुद्धिपूर्वां वाचम् ।

12. वि. नि.—

नित्या वेदाः समस्ताश्च शाश्वता विष्णुबुद्धिगाः ।
सर्गे सर्गेऽमुनैवेते उद्गीर्यन्ते तथैव च ।

तत्क्रमेणैव तैर्वर्णैः तैः स्वरैरेव नान्यथा ।
अतः श्रुतित्वमेतासां श्रुता एव यतोऽखिलैः ।
जन्मान्तरे श्रुतास्तास्तु वासुदेवप्रसादतः ।
मुनीनां प्रतिभास्यन्ति भागेनैव न सर्वशः ॥
यतस्ता हरिणा दृष्टाः श्रुता एवापरैर्जनैः ।
श्रुतयो दृष्टयश्चेति तेनोच्यन्ते पुरातनैः ॥
तदुत्पत्तिवचश्चैव भवेद्व्यक्तिमपेक्ष्य तु ।
चेतनस्य जनैः यद्वदुच्यते सर्वलौकिकैः ॥

The entire Veda consisting of Vidhi, Arthavāda, Samkalpa, Prarthana etc., is eternal and always of the same form. It is present in the mind of the Supreme God always in the same form. At the commencement of each creation the Vedas are uttered by the Supreme God in the same order, with the same letters, and with the same accent without any change. The Vedas are only heard by all and therefore are designated as Śruti. These are partly revealed to the seers who had heard them in the previous births, by the grace of the Supreme God. These are seen by the Supreme God and heard by others. Therefore, these are designated as Śruti and described as seen by the ancients.

The mention of these, sometimes, as created should be taken in the sense of manifested, as in the case of a soul.

Expl. (1) The eternality of Vedas is further explained here by quoting from Brahmāṇḍa Purāṇa.

(2) While commenting on this portion Śrī Jayatīrtha remarks that **नहि वयं वेदस्य कूटस्थनित्यतां ब्रूमः किन्तु शब्दतः अर्थतश्च सर्वदा एकप्रकारतामेव.** However, in **तत्त्वसंख्यानटीका**

he himself has explained the **नित्यत्व** of Vedas as **नित्यत्वं नाम कूटस्थतया आद्यन्तशून्यत्वम्** . These two statements appear to contradict each other. However, the commentators on these two portions of the respective Tīkās have reconciled these statements. We quote here only two such reconciliations.

(a) According to the sub-commentary of Pandurangi Keṣavabhattāraka, Tattvasamkhyāna refers to the state of Vedas as present in God's mind while Tattvanirṇaya refers to that as acquired in human mind.

ईश्वरीयोपलब्धेः अजन्यत्वेन तन्निष्ठक्रमस्यापि अजन्यत्वेन वक्ष्यमाणरीत्या तद्विशिष्टवर्णानामपि अजन्यत्वेन कूटस्थतया आद्यन्तशून्यत्वोक्तेः ईश्वरबुद्धिस्थवेदविषयत्वात् ।

The Vedas are ever present in God's mind. The presence of Vedas in God's mind is not caused at any given time. Therefore, the order of words is also not caused. The letters placed in that order are also not caused. Keeping this in mind the Veda present in God's mind is stated to be **कूटस्थनित्य**.

(ii) However, the human minds grasp the Veda in the order in which the same is recited by their teachers. This has a beginning. The teacher goes on unfolding the Vedas in certain order and the pupils grasp it. This process has a sequence and it is not **कूटस्थनित्य.**

इह टीकायां (तत्त्वनिर्णयटीकायाम्) तत्कौटस्थ्यनिषेधस्य अस्मदादीन् प्रति प्रमाकत्वोपयुक्तस्य अस्मदादिबुद्धिस्थस्य क्रमस्य उच्चारणाद्यधीनत्वेन तद्विषयत्वेन टीकाद्वयस्य भिन्नविषयत्वादविरुद्धत्वात् ।

Thus the statement in **तत्त्वसंख्यान** as **कूटस्थनित्य** relates to **ईश्वरबुद्धिस्थवेद** while the statement in **तत्त्वनिर्णय** as **'न वयं कूटस्थनित्यतां ब्रूमः** relates to **जीवबुद्धिगृहीतवेद**.

(b) According to the sub-commentary of Vyāsa-tatvajna the statement that Vedas are कूटस्थनित्य relates to वर्ण aspect while the क्रम in Vedas is caused.

तस्माद् वर्णाः एव कूटस्थाः । क्रमस्तु जन्यः विनाशीति सिद्धं प्रमेयम् ।

The तत्त्वसंख्यान statement should be taken as referring to the कूटस्थत्व of वर्णs only. तत्वसंख्यानटीका वर्णांशे कूटस्थत्वाभिप्रायका । In respect of क्रम, कूटस्थत्व only means that it is always the same in God's mind. 'क्रमांशे सर्वदा ईश्वरबुद्धिस्थत्वाभिप्रायका' ।

Puranas are nitya-anitya

13. वि. नि.—

पुराणानि तदर्थानि सर्गे सर्गेऽन्यथैव तु ।
क्रियन्तेऽतस्त्वनित्यानि तदर्थाः पूर्वसर्गवत् ।
वेदानां सृष्टिवाक्यानि भवेयुर्व्यक्त्यपेक्षया ।
अवान्तराभिमानानां देवानां वा व्यपेक्षया ॥
नानित्यत्वात् कुतस्तेषामनित्यत्वं स्थिरात्मनाम् ।

इति ब्रह्माण्डे ।

न चानित्यत्वे श्रुतिः वेदः इत्यादि विशेषशब्दः उपपद्यते ।
वेदास्ते नित्यविन्नत्वात् श्रुतयश्चाखिलैः श्रुतेः ।
आम्नायोऽनन्यथापाठादीशबुद्धिस्थिताः सदा ॥

इति महावाराहे ।

न च नित्यत्वं विना वेदानां दर्शनव्यवहारो युज्यते ।

Purāṇas that are intended to explain the import of the Vedas are only changed by the changes in words, sequence etc., at the commencement of each creation.

Therefore these are non-eternal. However, their import will be the same as in the previous creation.

The Śruti passages that mention the creation of Vedas, state it from the point of view of their manifestation. This may also be taken from the point of view of the secondary abhimāni deities. The non-eternality of Vedas is not at all intended by these passages. There is no question of non-eternality of Vedas that are undoubtedly eternal. This is stated in Brahmāṇḍa Purāṇa.

If Vedas were not eternal, then, the use of special words Śruti, Veda etc., would not have been justified.

These are called Vedas, because, these are always present; called Śrutis, because, these are heard by all, and called Āmnāya, because, these are never recited in a different way. These are ever present in God's mind in the same way. This is stated in Varāha Purāṇa.

But for the eternality of Vedas, the reference to them as seen would not have been justified.

Expl. (1) The eternal nautre of Vedas and the non-eternal nature of Puraṇas is explaind here.

(2) (i) पुराणानि तदर्थानि—सः वेदार्थः एव अर्थः विषयः प्रयोजनं च येषां तानि तदर्थानि ।

(ii) अवान्तराभिमानानां देवानां व्यपेक्षया —शरीरजन्मापेक्षया, मुख्याभिमानिदेवतायाः श्रियः शरीरजन्म नास्तीति अतः उक्तम् अवान्तरेति ।

(iii) विशेषः—असाधारणः, नित्यविन्नत्वात्—नित्यं विद्यमानत्वात्, अनन्यथा पाठात् भूतभवद्भविष्यद्भिः अखिलैः अपि एकप्रकारेणैव पाठात् । (J.T.)

Varnas and Vedas are eternal

14. वि. नि. — न च वर्णपदादीनामनित्यत्वं वक्तुं युक्तम् । सर्वज्ञत्वादीश्वरस्य तद्बुद्धौ सर्वथा प्रतीयमानत्वात् ।

न च घटादिवत् संस्कारमात्रत्वं युक्तम् । प्रत्यभिज्ञाविरोधस्य उक्तत्वात् । पुराणानामपि अन्यथा शब्दरचनमेवानित्यत्वम् ।

अतः आकाशगुणे शब्दे व्यज्यमानाः वर्णादयः तत्क्रमात्मको वेदश्च नित्य एवेति सिद्धम् ।

It is not justified to say that the letters, the Vedic words and Vedic sentences are not eternal. Because, these are always present in God's mind and the God is omniscient.

It is also not justified to say that it is only the impressions of these that are present as in the case of a jar etc., objects present in the mind. Because, this will go against the fact that there is a recognition of these. This is already stated.

The non-eternality of Purāṇas also is in the sense that their wordings are changed in each creation.

Therefore, the letters that are manifested in the sound that is an attribute of Ākāśa, the Vedas that are the sequencial arrangement of these letters are eternal.

Expl. (1) The eternity of letter, vedic words etc., is affirmed here.

(2) (i) वर्णानां पदानां च आदिपदेन वाक्यानां ग्रहणम् ।

(ii) न केवलं वर्णमात्रं नापि पदमात्रं किन्तु समस्ताश्च यथायोगं शाश्वताः ।

(3) घटादेरिव वेदानामपि संस्कारस्य बुद्धिगतत्वं पुराणवाक्यार्थत्वेन

वक्तुं न युक्तम् । किन्तु ईश्वरेण सर्वदा वर्तमानत्वेन अनुभूयमानत्वमेव । यदि वेदाः प्रलये विनष्टाः तत्संस्कारमात्रं विष्णुबुद्धौ वर्तेत इति विष्णुबुद्धिगाः इत्यस्यार्थः स्यात् तर्हि उत्तरवाक्ये ये पूर्वकल्पे स्थिताः त एव सर्गे सर्गे अमुना उद्गीर्यन्ते इत्युक्तप्रत्यभिज्ञाविरोधः स्यात् ।

(4) क्रमविशिष्टाः वर्णाः एव वेदः न तु घटादिवदर्थान्तरम् । क्रमस्तु बुद्धिनिमित्त एव न तु स्वतः अस्ति । ततश्च सर्वेषां सर्वथा वर्णविषयविवक्षितक्रमोपाधिभूतबुद्ध्युपरम एव वेदविनाशो वक्तव्यः । न च ईश्वरस्य तथाविधबुद्ध्युपरमः । अतः वेदाः सर्वदा ईश्वरेण वर्तमानतया अनुभूयन्ते इति सिद्ध्यति । (J.T.)

Even Siddhavakyas communicate

15. वि. नि.—न च केवलसिद्धे अर्थे व्युत्पत्त्यभावादप्रामाण्यम् । सिद्धान्वित एव व्युत्पत्तिगृहीतेः । इयं माता अयं पितेत्यादौ अङ्गुलिप्रसारणादिपूर्वकनिर्देशेनैव हि तज्जानाति ।

कार्यान्वित एव व्युत्पत्तिरिति वदतः कार्यस्य कार्यान्वयाभावात् कल्पनागौरवम् ।

इयं माता अयं पिता सुरूपोऽसीत्यादौ सिद्धमात्रज्ञापनेन पर्यवसितत्वाद् वाक्यस्य । तस्य तत्र प्रामाण्यानुभवाच्च ।

न च कुत्रचित् सिद्धज्ञापनाद् अन्यत् वाक्यस्य प्रयोजनम् ।

It is not correct to argue that the Vedas are not the valid sources for the knowledge of the Supreme God since no sentence can convey an object that is just there. (Objects connected with some or the other activity only are communicated by the sentences but not isolated objects. Therefore, Supreme God as such cannot be communicated by the Vedas).

It is observed that the objects mutually related are conveyed by the sentences (It is not necessary that such a related entity be an activity only).

One knows the meaning of the expressions 'the mother', 'the father' etc., when these are used with reference to the persons concerned introducing them by pointing out to them by extending fingers etc.

He who insists that the sentences communicate only such entities that are related with the activity has to realise that the so-called activity is not related with any further activity but still it is communicated by the sentence. If it is contended that an activity need not be related to any other activity for being communicated, it is only in case of other entities that they have to be related with some or other activity for being communicated, then, two standards are set for the communication by the sentences, and this is accepting something more than needed.

Sentences such as 'She is your mother', 'He is your father', 'You are beautiful' do convey the entities that are not related to any activity but that are just there. It is the experience of all that these sentences validly convey these objects.

A sentence has no other purpose than conveying its meaning. This is done in case of communicating the entities that are just there. (Motivating for activity is not the purpose of a sentence).

Expl. (1) In this section the question whether sentences communicate only such entities that are related with the activities or even the entities that are not necessarily related with the activity is raised.

In the first alternative, the Supreme God as an entity cannot be communicated by the Vedas. Therefore, the statement made right in the beginning viz., **सदागमैकविज्ञेयम्** cannot be sustained. Thus, the whole effort to know the Supreme God through the Vedas fails.

यदुक्तं 'सदागमैकविज्ञेयम्' इति वेदानां विष्णुप्रतिपादकत्वं तन्नोपपद्यते । तथाहि । वाच्यवाचकसम्बन्धज्ञानलक्षणव्युत्पत्त्यपेक्षो हि शब्दः अर्थं बोधयति नान्यथा । व्युत्पत्तिश्च वृद्धव्यवहारदर्शनादेव भवति । वृद्धव्यवहारश्च कार्यप्रतिपत्तिनिबन्धन इति कार्यप्रतिपादकतैव शब्दस्य युक्ता । ममेदं कार्यमिति प्रतीत्य हि अहं स्तनपानादौ प्रवृत्तः इति स्वप्रवृत्तेः कार्यबोधपूर्वकतां निश्चित्य अयमपि कार्यबोधादेव प्रवृत्तः इत्यनुमाय वाक्यस्य तावत् सामान्यतः कार्यपरतामवधारयति । कार्यं च लोके भावार्थः वेदे तु अपूर्वम् ।

तदेवं कार्यान्विते एव अर्थे सर्वशब्दानां व्युत्पत्तिदर्शनात् केवलसिद्धार्थे तदभावात् न सिद्धस्वरूपे विष्णौ वेदस्य प्रतिपादकत्वं संभवति ।

The above objection is based on Prabhākara's Theory of Sentence-communication. According to them sentences that do not have a verb that conveys an injection, are not able to communicate anything. Mere entities that are not related with some or the other activity are not communicated by a sentence. This is because, the very learning of language involves the procedure of knowing the meaning of expressions as related with activity. When an elder asks the younger one to bring a cow, it is brought and then, when he says 'take it out' it is taken out. The child who observes this learns the meaning of the expressions 'cow', 'bring', 'take out' etc.; thus the very learning of language involves the process of knowing the entities as related with activity. From this it is concluded that the entities related

*

with an activity only are communicated by the sentences but not isolated entities that are just there. This theory is known as **कार्यव्युत्पत्ति** theory. The procedure of learning language explained above is known as **वृद्धव्यवहार**. The expression **कार्य** refers to any activity in the ordinary sentences and **नियोग** or **अपूर्व** i.e., Vedic command in Vedic sentences. The expression **अपूर्व** has different meanings in Bhatta and Prabhākara usages. In Prabhākara it means **कार्य** or **नियोग** i.e., duty enjoined by a Vedic injunction. According to this **कार्यव्युत्पत्ति** theory of Prabhākaras, Vedas cannot communicate Viṣṇu who is a **सिद्धवस्तु** and not a **कार्य**.

(2) The above contention of Prabhākaras is rejected in this section. It is pointed out that the sentences like **इयं माता अयं पिता** do communicate. Therefore, it is not necessary that only such entities that are related with the activity are communicated by sentences. **वृद्धव्यवहार** is only one way of learning language. By **अङ्गुलिनिर्देश** etc. also meanings of the expressions can be understood.

वृद्धव्यवहारदर्शनं विना अङ्गुल्यादिनिर्देशेन शब्दसमुदायस्य कार्यान्वयरहिते एव तस्मिन् अर्थसमुदाये विषयविषयिभावं तावदवगच्छति बालः ।

एवं कार्यान्वयं विनापि व्युत्पत्तिदर्शनात् योग्येतरान्विते व्युत्पत्तिरिति सामान्यमेव अङ्गीकार्यम् ।

This theory of sentence-communication is known as **सिद्धे व्युत्पत्ति** theory. **सिद्ध** means not related with any activity but an entity that is just there.

Both Dvaita and Prabhākara accept **अन्विताभिधानवाद** theory. For Prabhākara it is **कार्यान्वित** and **विशेषान्वित**, for Dvaita it is **योग्येतरान्वित** and **सामान्यान्वित**. As regards

व्युत्पत्ति, Prabhākaras go by कार्यव्युत्पत्ति and Dvaita by सिद्धे व्युत्पत्ति as explained above.

(3) It is contended that if sentences convey only सिद्ध-वस्तु without relating them with some or other activity, they will not be conveying anything new. They will be conveying only प्रमाणान्तरप्राप्त. In this case, such sentences will be only अनुवादक and therefore not प्रमाण. This contention is not tenable because, प्रामाण्य is nothing but communicating the things as they are which is done by the sentences that communicate सिद्धवस्तु also. कार्यपरत्व has nothing to do with वाक्य प्रामाण्य.

केवलसिद्धपरत्वे वाक्यस्य अनुवादकत्वेन अप्रामाण्यं स्यात् इत्यत आह तस्येति तस्य इयं माता इत्यादिवाक्यस्य तत्र केवलसिद्धे अर्थे प्रामाण्यं यथावस्थितार्थबोधकत्वं तच्च केवलसिद्धेऽप्यर्थे प्रत्यक्षादेरिव वाक्यस्यापि अनुभूयते। अस्ति च असौ अर्थः यः प्रमाणान्तरेण अविदितपूर्वः। अतः केवलसिद्धार्थे वाक्यस्य न अप्रामाण्यमिति किं कार्यपरत्वाग्रहेण?

(4) It cannot also be argued that statements are made to enable others to do something. This can be achieved only by communicating some or other activity. Only कार्यपर sentences can do this.

The above contention is not correct, because, the purpose of a sentence is only to convey something but not to direct to do something. The conveying of something is as much achieved by सिद्धवाक्य as by कार्यवाक्य.

वाक्यप्रयोगस्य परार्थत्वात् परप्रयोजनाङ्गमेव वाक्यं प्रामाण्य-मश्नुते। परप्रयोजनाङ्गं च तदेव यत्कार्यपरम्। ततः केवलसिद्धे अर्थे कथं वाक्यस्य प्रामाण्यमित्यत आह—न च कुत्रचिद् सिद्धज्ञापनात् अन्यद् वाक्यप्रयोजनं दृष्टम्। वाक्यं हि प्रमाणम्। तच्च प्रमासाधनम्।

प्रमा च यथार्थज्ञानम् । अतः तस्य परज्ञापनमेव प्रयोजनम् । न हि ततः अन्यत् प्रयोजनं दृष्टम् । तच्च प्रयोजनं सिद्धविषयस्यापि अस्ति ।

16. वि. नि.—ज्ञात्वैव हि इष्टसाधनतां प्रवर्तते च निवर्तते च विपर्ययेण । अतः सिद्ध एव सर्ववाक्यानां प्रामाण्यं सिद्धम् । प्रसिद्धं च व्याकरणनिरुक्तादीनां सिद्धमात्रे प्रामाण्यं सर्ववादिनाम् । तदनङ्गीकारे च सर्वशाब्दव्यवहारासिद्धिः ।

उक्तं च नारदीये—

सर्वज्ञं सर्वकर्तारं नारायणमनामयम् ।
सर्वोत्तमं ज्ञापयन्ति महातात्पर्यमत्र हि ।
सर्वेषामपि वेदानामितिहासपुराणयोः ।
प्रमाणानां च सर्वेषां तदर्थं चान्यदुच्यते ॥

A person proceeds to do something when he knows that it is desirable to him and withdraws from something when he knows that it is undesirable to him. (Desirables and undesirables are siddhas i.e., facts. Even activity is a desirable or undesirable fact.) Therefore, all sentences communicate siddha (something that is not necessarily related with an activity) only.

It is accepted by all schools of thought that grammar, etymology etc., communicate facts only without relation to any activity. If these branches of knowledge are not accepted as communicating, then, verbal communication itself becomes impossible. (Therefore, it is established that sentences communicate the objects as they are without requiring them to be related with an activity necessarily and hence do communicate the Supreme God). This is stated in Nāradīya Purāṇa.

The Vedas and the other sacred literature convey the Supreme God Nārāyaṇa who is omniscient, creator of all, free from the defects and inadequacies, and Supreme. Veda, Itihāsa Purāṇa and other scriptures chiefly convey him. The other things i.e., Dharma etc., are conveyed only to enable us to understand his glory.

Expl. (1) In this section it is pointed out that it is **इष्टसाधनताज्ञान** that leads to **प्रवृत्ति** and **अनिष्टसाधनताज्ञान** that leads to **निवृत्ति. कार्यताज्ञान** is only a form of **इष्टसाधनताज्ञान**. This **इष्टसाधनता** is as much conveyed by **सिद्धवाक्य**s as by **कार्यवाक्य**s. Therefore, **सिद्धवाक्य**s are **प्रमाण. विष्णु** is **सर्वज्ञ.** Vedas and other sacred literature convey him as **सर्वेष्ट.**

(2) The argument—that a statement should convey that which leads to **प्रवृत्ति** or **निवृत्ति**, that it is only **कार्यताज्ञान** that leads to **प्रवृत्ति**, and therefore, how can **सिद्धवाक्य** be **प्रमाण**—is not tenable.

For **प्रवृत्ति**, **इष्टसाधनताज्ञान** is more relevant than **कार्यताज्ञान.** In fact **कार्यताज्ञान** is a form of **इष्टसाधनताज्ञान.**

स एवार्थो वाक्येन ज्ञापनीयः यत् ज्ञानं परस्य कचित् प्रवृत्तिं कुतश्चित् निवृत्तिं वा कुर्यात् परप्रवृत्त्यभिप्रायेण वाक्यप्रयोगात् । प्रवृत्त्यादिकारणं च कार्यज्ञानमेव न केवलसिद्धज्ञानम् । अतः वाक्यबोध्यं प्रवृत्त्यादिकारणं कार्यमेवेति तदेव सर्वत्र वाक्यार्थतया अङ्गीकार्यम् । उच्यते । नायमस्ति नियमः यत्प्रवृत्त्याद्यर्थ एव वाक्यप्रयोगः । यत्र वाक्यार्थज्ञानमात्रेण सुखदुःखावाप्तिहानी भवतः तत्र प्रवृत्त्याद्यभावात् । इष्टसाधनतां ज्ञात्वैव प्रवर्तते निवर्तते च विपर्ययेण ।

यद्यपि सिद्धमात्रज्ञानं न प्रवृत्त्यादिहेतुः तथापि सिद्धविशेषेष्टानिष्टसाधनत्वज्ञानं तु भवत्येव । यतः बालोऽपि स्तनपानादेः इष्टसाधनतामेव ज्ञात्वा प्रवर्तते ।

तस्यापि कार्यताज्ञानादेव प्रवृत्तिः। इष्टसाधनताज्ञानं तु कार्यताज्ञानस्य कारणमिति चेत्। न। इष्टसाधनतातिरिक्तायां कार्यतायां प्रमाणाभावात्। चन्द्रमण्डलादौ अस्ति इष्टसाधनताबुद्धिः न कार्यताबुद्धिरिति चेत्। सत्यम्। कृतिसाध्येष्टसाधनतायाः कार्यतापर्यायतया अङ्गीकारात्।

(3) Even the व्युत्पत्ति obtained through वृद्धव्यवहार is of सिद्धव्युत्पत्ति type. It is not कार्यव्युत्पत्ति as contended by Prabhākara.

एतेन वृद्धव्यवहारदर्शनेन या व्युत्पत्तिः सापि सिद्धविषयैवेति सिद्धम्। बालेन हि स्वप्रवृत्तौ यत् प्रवर्तकत्वेन अवगतं तदेव वृद्धप्रवृत्तावपि कल्पयितुमुचितम्। स्वप्रवृत्तौ च इष्टसाधनताज्ञानमेव प्रवर्तकतया अवधारितम्। एवं सिद्धज्ञानस्यैव सर्वत्र प्रवर्तकत्वं व्युत्पत्तिश्च सिद्धविषयैव अतः सर्ववाक्यानां लिङ्गादियुक्तानामपि सिद्ध एव प्रामाण्यम्।

The child who is learning language will envisage the motivation for the activities of the elders in the same way in which the child herself is motivated for her activities. The child is motivated by the fact that the objects concerned are desirable. Therefore, the child comprehends the import of the statements of the elders as conveying the इष्टसाधनत्व of the objects conveyed. No doubt, the activities of 'bringing the cow' and 'taking it out' are observed by the child, but the thrust of the communication is that these objects and activities are desired and therefore, these elders undertake these activities. Therefore, this वृद्धव्यवहार demonstrates सिद्धे व्युत्पत्ति and इष्टसाधनताज्ञानेन प्रवृत्ति. This is the import of the remark '**ज्ञात्वैव हि इष्टसाधनतां प्रवर्तते निवर्तते च विपर्ययेण। अतः सिद्ध एव सर्ववाक्यानां प्रामाण्यम्।**'

From the entire discussion in respect of सिद्धे व्युत्पत्ति, the following points emerge :

1. Observing वृद्धव्यवहार i.e., the conversation of elders is not the only way of learning the language. Words may be introduced by pointing out to the objects referred to by अंगुलिनिर्देश etc.

2. It is not necessary that only such objects that are connected with the activity are communicated by the words. Even such objects that are not connected with the activity are communicated by the words. Therefore, one need not insist on कार्ये व्युत्पत्ति. सिद्धे व्युत्पत्ति is also possible.

3. Viṣṇu, though a सिद्धवस्तु, is communicated by the Vedas. Therefore, he is सदागमैकविज्ञेय.

4. The sentences that communicate सिद्धवस्तु are प्रमाण. The ground for प्रामाण्य is not कार्यबोधन but it is यथार्थबोधन.

5. It is इष्टसाधनताज्ञान that invokes प्रवृत्ति but not mere कार्यताज्ञान. In fact, कार्यताज्ञान is a form of इष्टसाधनताज्ञान.

Bheda Srutis are not merely Anuvadaka

17. वि. नि.—न च जीवेश्वराभेद एव तात्पर्यमागमस्य तत्र प्रमाणाभावात् ।

न च जीवेश्वरभेदः सिद्धः इत्यनुवादकत्वं भेदवाक्यानाम् । आगमं विना ईश्वरस्यैव असिद्धेः ।

न च अनुमानात् तत्सिद्धिः विपर्ययेणापि अनुमातुं शक्यत्वात् । विमतं सकर्तृकं कार्यत्वाद् घटवत् इत्युक्ते विमतं विकर्तृकं अस्मत्संमतकर्तृरहितत्वात् आत्मवत् इत्यनुमानविरोधात् । अकार्यत्वमुपाधिरित्युक्ते शरीरिजन्यत्वमितरत्रापि उपाधिः इत्युत्तरम् ।

The contention that the Vedas convey the identity between the Jivas and Brahman is not tenable, because, there are no Pramāṇas to support this contention.

Further the contention that the difference between the Jīvas and the Brahman is already known by Pratyakṣa and Anumāna, and therefore the Śruti passages only re-state what is already known and hence are not Pramāṇa is also not tenable, because, one of the parties to the difference viz., Brahman cannot be known by other Pramāṇas than Veda, he cannot be known by Pratyakṣa or Anumāna; consequently the difference between the Jīvas and Brahman also cannot be known by Pratyakṣa or Anumāna. Hence the Śruti passages that convey the difference are not mere restatements of what is already known. Hence, these are Pramāṇas.

The contention that Īśvara can be known by inference is also not tenable, because the absence of Īśvara also can be proved by inference.

The syllogism 'the products earth, trees etc., that have no known producer have a producer, i.e., Agent, because, these are products (and this producer i.e., Agent is Īśvara)' can be countered by a counter-syllogism 'the products earth, trees etc., do not have a producer, i.e., an agent, because, the producer as envisaged by you is not acceptable to us (Īśvara the producer is envisaged by Nyāyavaiśeṣikas as without a body, senses, etc., and such a person cannot be a producer or Agent of production.)

If, for the second syllogism 'akāryatva' is stated to be 'Upādhi' i.e., a conditioning factor, then, we say that 'Saririjanyatva' is Upadhi for the first syllogism.

Expl. (1) After establishing अपौरुषेयत्व and स्वतः प्रामाण्य of Vedas, it was concluded that these Vedas chiefly convey the Supreme God Viṣṇu. However, Advaitins

hold that the Vedas convey जीवब्रह्मैक्य. This contention of Advaita is refuted in this section. One of the grounds for Advaitins to hold that the Vedas convey अभेद is that the भेदश्रुतिs being mere अनुवाद are not प्रमाण. Advaitins contend that whatever is already conveyed by other Pramāṇas such as Pratyakṣa or Anumāna, if again mentioned in the Vedas, it is merely a restatement of what is already known. Therefore, Śruti is not a Pramāṇa in such matter. There is no अपूर्वता in conveying such matter. भेद i.e., difference between Jīvas and Īśvara is already conveyed by Pratyakṣa and Anumāna. Therefore, Śruti is not Pramāṇa in respect of भेद. Hence अभेद is the purport of Śruti. This contention of Advaitins is refuted in this section.

(i) अत्र अद्वैतवादिनः वदन्ति—वेदान्तानां जीवेश्वराभेद एव तात्पर्यम् । तदेतत् प्रतिषेधति । न चेति । न च जीवेश्वराभेदे प्रमाणं प्रधानवाक्यमस्ति । 'तत्त्वमसि' इत्यादिवाक्यानां जीवेश्वरभेदवाक्यविरुद्धत्वेन अभेदे प्रामाण्याभावादिति भावः ।

(ii) ननु जीवेश्वरभेदस्य प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वेन तदनुवादकानां तेषां दुर्बलत्वात् । न च अभेदः प्रमाणान्तरसिद्धः येन तद्वाक्यानामनुवादकत्वं स्यात् इत्यत: आह—न चेति । जीवेश्वरभेदः प्रत्यक्षानुमानाभ्यां न च सिद्धः । (J.T.)

(2) The contention of Advaitin that the जीवेश्वरभेद is प्रमाणान्तरसिद्ध is not tenable. To know the भेद the knowledge of the two parties of भेद viz., अनुयोगी i.e., धर्मी and प्रतियोगी is necessary. One of the parties viz., Jīva is known by साक्षिप्रत्यक्ष. But the other i.e., Īśvara is not known either by Pratyakṣa or by Anumāna. In the absence of the knowledge of the two parties, the difference between the

two cannot be known. Therefore, Advaitin's contention that the जीवेश्वरभेद is already known is not tenable.

भेदः तावत् धर्मिप्रतियोगिप्रतीतिसापेक्षः इति जीवेश्वरप्रतीत्या अवश्यं भवितव्यम् । तत्र यद्यपि जीवः साक्षिप्रत्यक्षसिद्धः तथापि न ईश्वरसिद्धिः । तथा च धर्मिप्रतियोगिप्रतीत्यभावात् कथं तदधीना प्रत्यक्षादिना जीवेश्वरभेदसिद्धिः स्यात् कथं च तद्वाक्यानामनुवादकत्वं दुर्बलत्वं वा भवेत् । (J.T.)

(3) The contention of Nyāyavaiśeṣikas that Īśvara can be known by anumāna is also not tenable. Because, Anumāna has no finality. If one infers in one way, another may infer in another way. This infirmity of Anumāna is actually demonstrated by quoting the syllogism proposed by Nyāyavaiśeśika to establish Īśvara and another syllogism that opposes it. The syollogism usually proposed by Nyāyavaiśeṣikas to establish Īśvara is : 'क्षित्यंकुरादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटवत्'। The पक्ष i.e., क्षित्यंकुरादिकं is stated here as विमतम् which means सकर्तृकत्वेन अकर्तृकत्वेन वादिविप्रतिपत्तिविषयीभूतम् । This is a better way of stating a पक्ष. Whatever is a product that has a producer i.e., an agent कर्ता, the earth and the trees, plants etc., on it are products. Therefore, these have a producer i.e., an agent to produce them. Since it is not desirable to think of a separate producer for each product for which there is no known producer, Īśvara is envisaged as a common producer for all these. This Īśvara has to be envisaged as omniscient and omnipotent so that he is able to produce such a vast world.

This is the line of argument of Nyāvaiśeṣikas to establish Īśvara by inference.

However, such an inference cannot stand, because, a counter-syllogism can be proposed as—

विमतं विकर्तृकं अस्मत् सम्मतकर्तृगहितत्वात् आत्मवत् ।

The earth, trees, plants etc., do not have any producer, because no producer with the necessary equipment of body, sense etc., which is normally acceptable to all is envisaged. The Nyāyavaiśeṣikas, though talk of Īśvara as the Agent i.e., कर्ता of this world, say that this Īśvara has no body or senses. Therefore, that such an Īśvara cannot be the agent, is the contention of this counter-syllogism. In view of such a counter-syllogism the earlier syllogism cannot stand.

If an attempt is made to show that the second syllogism suffers from the Upādhi or the conditioning factor of अकार्यत्व, it can as well be shown that the first syllogism suffers from the उपाधि viz., शरीरिजन्यत्व. The net result is that Īśvara cannot be established by inference. Therefore, he is not known by Pratyakṣa or Anumāna. Since one of the parties of the difference i.e., Īśvara is not known, the जीवेश्वरभेद is not known. Therefore, भेदश्रुतिs cannot be considered as अनुवादक and अप्रमाण.

उपाधि i.e., a conditioning factor adversely affects the Vyāpti relation. The stock example of उपाधि is आर्द्रेन्धनसंयोग in the syllogism 'पर्वतः धूमवान् वन्हेः'। Here, what is responsible for धूम is not mere वन्हि but आर्द्रेन्धनसंयोग. Smoke arises because of wet fuel and not by mere fire. An उपाधि is defined as साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम् । Wherever there is धूम there is आर्द्रेन्धनसंयोग. Therefore, there is साध्यव्यापकत्व. But wherever there is वन्हि there is no आर्द्रेन्धनसंयोग necessarily. Therefore, there is साधनाव्यापकत्व. This shows the breaking down of Vyāpti

relation between धूम and वह्नि. Because आर्द्रेन्धनसंयोग which is wider than धूम is shown to be narrower than वह्नि here. Now, this means that धूम is not wider than वह्नि and hence cannot have Vyāpti relation with वह्नि. The साध्य is expected to be wider than हेतु. Such a position cannot be maintained here.

In the present instance विमतं सकर्तृकं कार्यत्वात् also. शरीरिजन्यत्व is wider than सकर्तृकत्व because, wherever there is an agent he is found to be an embodied person. But शरीरिजन्यत्व is narrower than कार्यत्व. Because क्षित्यंकुर etc., are कार्यs but these are not शरीरिजन्य. The point made by showing this उपाधि is that an agent can be found only in case of such products that are produced by embodied persons. क्षित्यंकुर etc., are not produced by embodied persons. Therefore, the Vyāpti relation that whatever is a product that has an agent is not sustainable. Therefore, by this inference Īśvara cannot be established as an agent of क्षित्यंकुर etc.

(3) In this section an interesting remark is made by Śrī Jayatīrtha by stating that the sentences that mention these two syllogisms seem to be interpolations. However, he is commenting on them also as these have become a part and parcel of the original text now.

इतः परं 'प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वे च' इत्यतः पूर्वं वाक्यद्वयं मूलकोशेषु अदर्शनात् प्रक्षिप्तमित्याहुः तथापि गङ्गाजलानुप्रविष्ट क्षुद्रनदी जलस्येव तस्याप्युपादेयत्वात् व्याख्यानं क्रियते ।

This remark reveals the critical approach of Śrī Jayatīrtha in respect of Text preservation. Elsewhere also he notices different readings. However, in Dvaita tradition such interpolations and variant readings are very rare since the texts and commentaries are very carefully preserved.

Abheda Srutis conflict with Pratyaksa and Anumana

18. वि. नि.—प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वे च भेदस्य तद्विरोधादेव अप्रामाण्यमभेदागमस्य । तेन अभेदागमस्य प्रामाण्याभावे नानुवादकत्वं भेदवाक्यानाम् । नहि बलवतः अनुवादकत्वं दार्ढ्यहेतुत्वात् ।

प्रत्यक्षादेः आगमस्य प्राबल्येऽपि न उपजीव्यप्रमाणविरोधे प्रामाण्यम् । विषयाभावे सर्वस्यैव अप्रामाण्यापत्तेः ।

तेनैव हि अनुमानादिना आगमस्य विषयः सिद्ध्यति तत्पक्षेऽपि । अनुमानेन हि अनुवादित्वपक्षे ईश्वरः बोद्धव्यः प्रत्यक्षेण च आगमः । अतः तयोः विरोधे प्रामाण्यं न स्यात् । अनुमानसिद्धेश्वराच्च भेदः अनुभवतः सिद्धः जीवस्य असर्वकर्तृत्वेन अनुभवात् ।

If the difference is established by Pratyakṣa and Anumāna, then, the Śruti that is supposed to convey abheda will be Apramāṇa. Consequently, if Abheda Śruti is Apramāṇa because it is opposed to Pratyakṣa and Anumāna, then, there is no question of Bhedaśruti being treated only a anuvāda or restatement. A stronger Pramāṇa will not be Anuvāda; it will strengthen what is already conveyed by durbala Pramāṇa (In the present case the difference which is already conveyed by Pratyakṣa and Anumāna will be confirmed by Bheda Śruti)

Though normally Śruti is superior to Pratyakṣa and Anumāna, when these are Upajīvya the Śruti is not Pramāṇa as against these. Because, these Upajīvya Pramāṇas provide the subject matter for Upajīvaka Pramāṇa i.e., Śruti.

Even for Advaitin the subject matter of Abheda Śruti viz , Jīva and Īśvara are provided by the Pratyakṣa and Anumāna. While arguing for anuvāditva of Bheda

Śruti Advaitin stated that Iśvara is known by Anumāna and Jīva is known by Pratyakṣa. Hence, if abheda is opposed to these Pramāṇas, then, abheda Śruti cannot be Pramāṇa. As regards the Bheda between Iśvara known through Anumāna and Jīva known through Pratyakṣa, the very experience conveys the difference since every one knows that Jīva is not Sarvakartā.

Expl. (1) In this section two points are made : (i) If Bheda is established by Pratyakṣa and Anumāna, then, abheda Śruti will have to be treated as apramāṇa since it is opposed to what is established by Pratyakṣa and Anumāna.

(ii) Though normally Śruti is superior to Pratyakṣa and Anumāna, when these are Upajīvya the position will be reverse. In the present context these are Upajīvya, because, the subject matter of abheda Śruti viz., Īśvara and Jīva are provided by these Pramāṇas according to even Advaitin. Even for comprehending abheda Śruti, Īśvara and Jīva are provided by Pratyakṣa and Anumāna. Therefore, these are Upajīvya Pramāṇas. Now these Upajīvya Pramāṇās that convey Īśvara and Jīva, convey their difference also. Therefore, abheda Śruti that is opposed to what is conveyed by the these Upajīvya Pramāṇas is not Pramāṇa.

(2) Advaitin stated that **जीवेश्वरभेद** is known by **प्रत्यक्ष** and **अनुमान** in order to prove **अनुवादकत्व** of **भेदश्रुति** and consequently its **अप्रामाण्य**. But this recoils on him. If **जीवेश्वरभेद** is established by **प्रत्यक्ष** and **अनुमान**, it is **अभेदश्रुति** that has to be **अप्रमाण**, because, it is directly opposed to what is established by **प्रत्यक्ष** and **अनुमान**.

येन भेदवाक्यानामनुवादकत्वं उच्यते तेन अवश्यं भेदस्य प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वं वाच्यम् । असिद्धस्य अनुवादितुं अशक्यत्वात् । तथाच

भेदग्राहकप्रत्यक्षादिविरोधादेव अप्रामाण्यं अभेदागमस्य अपरिहार्यम् । तथाच अभेदागमपरिरक्षणार्थं भेदागमानां अनुवादकत्वव्युत्पादनं क्रियमाणं तदप्रामाण्यमेव द्रढयति । (J.T.)

(3) Now, the next question is, Pratyakṣa and Anumāna are inferior to Śruti. Therefore, how can abheda Śruti be Apramāṇa on the ground that it is opposed to these Pramāṇas ? This is answered by pointing out that here **प्रत्यक्ष** and **अनुमान** are Upajīvya Pramāṇas while abheda Śruti is Upajīvaka. Now, Upajīvya is superior to Upajīvaka. Pratyakṣa and Anumāna are Upajīvya here, because, these provide the subject matter of abheda Śruti viz., Īśvara and Jīva. This is stated by Advaitin himself in his anxiety to prove **अनुवादकत्व** of **भेदश्रुति**.

(i) यद्यपि प्रत्यक्षानुमानाभ्यां आगमस्य प्राबल्यमिति उत्सर्गः । तथापि यत्र प्रत्यक्षानुमानयोः आगमं प्रति उपजीव्यत्वं तत्र तयोरेव ततो बलवत्त्वम् । तत एव तद्विरोधे तस्य न प्रामाण्यमिति अंगीकार्यम् ।

(ii) येन हि यस्य विषयः सिद्ध्यति तत् तस्य उपजीव्यम् । विषयाभावे स्वोदयाभावेन अबोधकत्वलक्षणं अप्रामाण्यं प्राप्नोति ।

(4) (i) तेनैव अनुमानादिना—भेदवाक्यानां अनुवादकत्वसिद्ध्यर्थं परोपन्यस्तेनैव अनुमानादिना,

(ii) तत्पक्षेऽपि आगमस्य—अभेदागमस्य (J.T.)

(5) जीवं विषयीकृत्य तस्य ईश्वरेण अभेदः बोधनीयः । तत्र ईश्वरः कार्यत्वाद्यनुमानसिद्धः जीवश्च प्रत्यक्षसिद्धः इति प्रत्यक्षानुमाने तत्त्वमस्याद्यागमस्य उपजीव्ये । (J.T.)

(6) In the sentence **प्रत्यक्षेण च आगमः** the word **आगमः** refers to **जीव.** **आगच्छति अवगच्छति इति आगमः जीवः ।**

Anubhava of Saksin is Superior to Agama

19. वि. नि.—न च अनुभवविरोधे आगमस्य प्रामाण्यम् । आगमप्रामाण्यानुभवस्यापि अप्रामाण्यापत्तेः ।

बहुप्रमाणसंवादश्च दार्ढ्यहेतुरेव । बहूनां वचने तस्यैव दर्शने दार्ढ्यस्यैव दृष्टेः ।

सर्वाविवादस्थले एव कथंचिदनुवादकत्वम् । न चात्र सर्वाविवादः एकत्ववादिनामेव विवाददर्शनात् ।

बहुप्रमाणविरोधे च एकस्य अप्रामाण्यं दृष्टं शुक्तिरजतादौ । न च दोषजन्यत्वादेव दुर्बलत्वमिति विरोधः । बहुप्रमाणविरुद्धानां दोषजन्यत्वनियमात् ।

Āgama that is in conflict with the experience of Sākṣin cannot be considered as Pramāṇa. In that case even the experience of Āgamaprāmāṇya may have to be treated as Apramāṇa. (Sākṣin is the final authority in respect of ascertaining Prāmāṇya. Once it is relaxed in one case, it may have to be relaxed in all other cases.)

Further, there being many Pramāṇas in a given case affirms its validity. When many mention the same thing and it is also confirmed by observation, it results in the affirmation of its validity.

When there is no dispute in respect of the contention made, then only, mentioning of second and further Pramāṇas results in anuvāda i.e., re-statement. In the present case, the abhedavādins oppose bheda and therefore, there is a need to affirm Bhedaprāmāṇya by Śruti. (Therefore, Bheda Śrutis are not mere anuvādakas. These affirm Bheda.)

When something is opposed to many Pramāṇas, then, it is Apramāṇa. This is observed in the case of Śuktirajata.

The contention that 'Śuktirajata is Apramāṇa, not because, it is opposed to many Pramāṇas but because, it is defective' is not correct, because, whatever is opposed to many Pramāṇas that is bound to be defective. In fact, the fact of its being defective is detected by the opposition of many Pramāṇas.

Expl. (1) In this section two points are made: (i) Abheda Śrutis are in conflict with Bhedānubhava and therefore, cannot be considered as Pramāṇa. Bhedānubhava obtained by Sākṣin has to be respected. In case the Bhedānubhava of Sākṣin is overlooked, then, Abhedāgama prāmāṇya anubhava also has to be overlooked. This will defeat Advaitin's very purpose.

(ii) When there are more than one Pramāṇa in a matter, it is not necessary that the second and further Pramāṇas are merely Anuvādaka i.e., re-statement. The second and further Pramāṇas have as much force as the first one and affirm the point under discussion. In the present case, the Bheda Śrutis affirm the Bhedānubhava obtained by Sākṣin.

(2) साक्ष्यनुभवो हि सर्वप्रमाणप्रामाण्यनिश्चायकः । तस्य जीवेश्वरभेदविषये अप्रामाण्ये अभेदागमप्रामाण्यविषयेऽपि तस्य प्रामाण्यं अविश्वसनीयं स्यात् । ततश्च ऐक्यागमप्रामाण्यं न सिद्ध्येत् । परिशेषात् साक्ष्यनुभवविरोधिनः अभेदागमस्यैव अप्रामाण्यं वाच्यम् । अनेन अव्यभिचरितत्वनियमः साक्ष्यनुभवस्य प्राबल्यहेतुः इत्युक्तम् । एवमुपजीव्यत्वनिरवकाशत्वलक्षणस्वभावबलवत्प्रमाणबाधितत्वात् ऐक्यागमस्य अप्रामाण्यमित्युक्तम् । (J.T.)

*

(3) In case of शुक्तिरजत its being defective is shown by more than one प्रमाण.

शुक्तिकां रजतत्वेन दूरात् प्रतीत्य 'नेदं रजतं किन्तु शुक्तिकैव' इति आप्तवाक्यं शृणोति । ततः समीपं गतः प्रत्यक्षेणापि शुक्तिरेव इति पश्यति । पाटनदहनादिलिंगेन तथैव अनुमिनोति । ततो बहुप्रमाण-विरोधेन एकस्य रजतज्ञानस्य अप्रामाण्यमेव निश्चिनोति ।

Classification of Pramanas

20. वि. नि.—

अदुष्टमिन्द्रियं त्वक्षं तर्कोऽदुष्टस्तथानुमा ।
आगमोऽदुष्टवाक्यं च स्वदृक्चानुभवः स्मृतः ॥
बलवत्प्रमाणतश्चैव ज्ञेया दोषाः न चान्यथा ।
द्विविधं बलवत्त्वं च बहुत्वाच्च स्वभावतः ॥
तयोः स्वभावो बलवानुपजीव्यादिकश्च सः ।
याथार्थ्यमेव प्रामाण्यं तन्मुख्यं ज्ञानशब्दयोः ॥
ज्ञानं च द्विविधं बाह्यं तथानुभवात्मकम् ।
बल्येवानुभवस्तत्र निर्दोषं त्वक्षजादिकम् ॥
अनुप्रमाणतां याति तथाक्षादित्रयं ततः ।
प्राबल्यमागमस्यैव जात्या तेषु त्रिषु स्मृतम् ।
उपजीव्यविरोधे च न प्रामाण्यममुष्य च ॥

The senses eye, ear etc., free from the defects constitute Pratyakṣa, Tarka i.e., Aunmāna free from the fallacies is inference, the statements free from the defects are Āgama. The Sākṣijñāna is called Anubhava. The defects are detected by the superior Pramāṇas. The superiority of Pramāṇas is on two grounds viz. (i) many Pramāṇas supporting the matter concerned.

(ii) A Pramāṇa being superior by its very nature. Between these two criterea that which is superior by its very naiure has to be preferred to that of the support of many Pramāṇas, Upajīvyatva etc., constitute the grounds for the superior nature of a Pramāṇa.

Conveying the objects as they are, constitutes Prāmāṇya of Pramāṇas. This is primarily done by the knowledge. The knowledge is of two types viz. (i) Anubhava i.e., Svarūpajñāna, (ii) Bāhya i.e., Vṛttijñāna. Between these two Anubhava is superior.

Pratyakṣa, Anumāna and Āgama constitute Anu-Pramāṇa (while Jñāna itself is Kevala Pramāṇa.) Among Pratyakṣa, Anumāna and Āgama, the Āgama is normally superior. However, when Agama is in conflict with Upajīvya Pratyakṣa etc., then, Upajīvya is superior.

Expl. (1) In this section the classification and broad definition of Pratyakṣa etc., are given.

(2) The Pratyakṣa etc., Pramāṇas are defined as follows :

(i) अदुष्टं इन्द्रियं प्रत्यक्षम् । इन्द्रियस्य अदुष्टत्वं काचादिराहित्यम् । इन्द्रियमिति ज्ञानेन्द्रियमेव विवक्षितम् ।

The senses eye, ear etc., free from the defects constitute Pratyakṣa.

(ii) अदुष्टः तर्कः अनुमा । वक्ष्यमाणविरोधादिदोषरहितं उपपत्तियुक्त्यादिशब्दवाच्यं लिङ्गमनुमा । सा च तर्कं साधनभेदात् द्विविधा । तर्क्यते अनुमीयते अनेन इति तर्कशब्देन समस्तोपपत्तिः उच्यते । (J.T.)

Reasoning free from the fallacies is called Anumā. It is also called by the designations Upapatti, Yukti, Liṇga, Tarka etc.

Tarka is of two types viz., प्रसङ्ग and साधन. The first is explained as व्याप्याङ्गीकारे अनिष्टव्यापकप्रसञ्जनम्। This type of Tarka is called दूषणानुमान while the rest is called साधनानुमान।

The Nyāyavaiśeṣikas do not consider this प्रसङ्ग type of तर्क as प्रमाण while Jains consider it as a separate प्रमाण.

तर्कः प्रमाणमेव न भवतीति नैयायिकादयः। पृथक् प्रमाणमिति जैनाः। (J.T.)

(3) आत्मस्वरूपभूतं ज्ञानं स्वदृक् तदिदानीं अनुभवः इति विवक्षितम्। The word स्वदृक् refers to स्वरूपज्ञान or साक्षिज्ञान. This is always free from the defects. Therefore, the adjective निर्दुष्ट is not necessary in this case. (This निर्दुष्टत्व, of course, only in the case of सात्विक जीवs.)

(4) The grounds of स्वभावप्राबल्य of a प्रमाण are: उपजीव्यत्व, निरवकाशत्व, श्रुतित्व.

(4) याथार्थ्य is explained as यथावस्थितज्ञेयविषयकारित्व; such विषयीकारित्व is साक्षात् in case of ज्ञान while it is परम्परया in case of इन्द्रिय, लिंग and शब्द. Therefore, the प्रामाण्य or प्रमाकरणत्व is मुख्य in ज्ञान while it is परम्परया in case of others. That is why ज्ञान is designated as केवलप्रमाण and others are called अनुप्रमाण in Dvaita tradition.

शब्द is also अनुप्रमाण. However, since श्रुति is always flawless it is also called मुख्य compared with other अनुप्रमाणs.

इन्द्रियलिङ्गापेक्षया शब्दविशेषस्य वेदस्य याथार्थ्यं मुख्यम्। न तु ज्ञानसमकक्षतया। (J.T.)

(6) (i) बाह्यम्–आत्मस्वरूपातिरिक्तम्, इन्द्रियलिङ्गशब्दजन्यं यन्मनोवृत्तिरूपम्।

(ii) जात्यैव–उत्सर्गेणैव (J.T.)

Requirements of Pararthanumana

21. वि. नि.—

यामाहुरनुमां केचित् त्रियाद्यवयवात्मिकाम्।
सा व्यर्था नोपपत्त्या हि विना सापि प्रमाणताम्॥
यात्यतो युक्तिरेवैका प्रमाणमनुमात्मकम्।
युक्तिः प्रतिज्ञारूपा च हेतुदृष्टान्तरूपिका॥
तथोपनयरूपा च परा निगमनात्मिका।
पृथक् पृथक् प्रमाणत्वं याति युक्तितयैव तु।
प्रतिज्ञा हेतुगर्भैव पृथक् प्रामाण्यमेष्यति॥
सिद्धत्वेन प्रतिज्ञायाः हेतुर्मानं पृथग् भवेत्।
प्रतिज्ञावयवत्वात्तु स्वातन्त्र्येणैव मानताम्॥
दृष्टान्तो यात्युपनयो व्याप्तिमाश्रित्य केवलम्।
व्याप्तिस्तु केवलाऽपि स्यात् प्रमाणं नियमाश्रयात्॥
तथा निगमनं चोपसंहारैकस्वभावतः।
प्रामाण्यं यात्यनुभवो ज्ञापयत्युपपत्तिताम्॥

This Parārthanumāna is stated to consist of Pratijnā हेतु etc., three or more avayavas. However, these are superfluous, since Upapatti i.e., the presentation of Hetu that has Vyāpti is the chief requirement and the statements of Pratijnā, Hetu etc., are only intended to present the Hetu that has Vyāpti to the mind of the person who has to infer. Without reminding the presence of Hetu that has Vyāpti, the mere Pratijnā

etc., statements will not help him. Depending upon the need of the person any one of these avayavas can remind him of the presence of Hetu that has Vyāpti. Therefore to insist on three or more avayavas is superfluous.

Presentation of Hetu that has Vyāpti constitutes the chief element in the process of reasoning to infer. This can be brought about by the statement of Pratijnā alone, Hetu with dristant alone, Upanaya or Nigamana alone.

From experience it is clear that any one or two or three of these can lead to the reasoning necessary to the inference depending upon the need of the person who is to be enabled to infer.

Expl. (1) In this section it is shown that for परार्थानुमान it is not necessary to have all the five avayavas viz. Pratijna, Hetu etc., but any one, or two or three of these are sufficient to have परार्थानुमान. This depends upon the need of the person. What is important is, the presence of the Hetu that has Vyāpti relation with the Sādhya has to be brought home.

(2) Inference is of two types viz., स्वार्थ and परार्थ. In respect of परार्थानुमान generally five avayavas or a five-stepped statement of syllogism is worked out by Nyāya-vaiśeṣikas. Some contend that only three are sufficient while others hold that only two are sufficient. It is pointed out here that no such fixed scheme is necessary. The chief element in the reasoning for an inference is the presence of Hetu that has Vyāpti relation. The statements Pratijnā, Hetu etc., are only intended to bring home this position. This is done sometimes only by one of these and sometimes by more than one. It all depends upon the equipment of the person who is to be enabled to infer.

(3) (a) द्विविधं अनुमानं स्वार्थं परार्थं चेति।

(i) तत्र यत्परोपदेशमनपेक्ष्य स्वयमेव व्याप्तिं ज्ञात्वा विवक्षितस्थले व्याप्यं अनुसन्धत्ते तत्स्वार्थानुमानम्। तेन अस्य विवक्षितस्थले व्यापकप्रमितिः उत्पद्यते।

(ii) इदमेव व्याप्त्यादिज्ञानं परोपदेशमपेक्ष्य उत्पद्यते चेत् तदा परार्थानुमानम्।

(b) अत्र वादिनः विप्रतिपद्यन्ते। प्रतिज्ञाहेतूदाहरणैः उदाहरणोपनयनिगमनैर्वा त्रिभिरेव अवयवाख्यैः अवान्तरवाक्यैः उपेतं महावाक्यं परोपदेशः इति केचित्।

प्रतिज्ञादयः पञ्चावयवाः सर्वथा अपेक्षिताः इत्यपरे।

उदाहरणोपनयौ द्वावेवेत्यन्ये। तानेतान् नियमपक्षान् अनूद्य दूषयति—यामाहुरनुमामिति।

(c) अनुमाम्—अनुमानोपयुक्तं परोपदेशवाक्यम्, त्रियाद्यवयवात्मिकां नियमेन इति शेषः। सा व्यर्था सः अवयवनियमः निष्प्रयोजनः इति यावत्।

परोपदेशो हि गृहीतव्याप्त्यादिकं प्रति तत्स्मारकत्वेन, इतरं प्रति तद्विषयजिज्ञासाजनकत्वेन उपयुज्यते। अतः व्याप्त्यादिमल्लिङ्गस्मृत्यादिकं यावता भवति तावदेव अनुमात्मकं प्रमाणं परोपदेशरूपं वाक्यम्।

प्रतिज्ञादिकं पृथक् पृथगेव युक्तितया युक्तिस्मरणादिहेतुतया प्रमाणत्वं उपयुक्तत्वं याति। (J.T.)

The driving point of the whole discussion is, what is essential for **परार्थानुमान** is bringing home the fact that the Hetu or Linga that has Vyāpti relation with the Sādhya is present and therefore, the presence of the Sādhya has to be inferred. To achieve this end it is not necessary to state all the five avayavas of a Pararthanumāna. Whatever are necessary in a given case, the mention of those is sufficient.

This depends upon the person's equipment who is to be guided to infer.

Defects of reasoning. Arthapatti, Upamana and Anupalabdhi are not separate Pramanas

22. वि. नि. —

विरोधश्च तथाधिक्यं न्यूनताऽसंगतिस्तथा ।
उपपत्तिदोषाः विज्ञेयाः विरोधश्च स्वतोऽन्यतः ॥
जनकस्यात्ययो जातिः स्वस्य वाऽन्यस्य वा भवेत् ।
जनकं प्रमाणमुद्दिष्टं स्वस्यार्थस्य प्रकाशनात् ॥
निग्रहाः एत एव स्युः संवादानुक्तिसंयुताः ॥
अर्थतः प्राप्तिरेवार्थापत्तिरित्यभिधीयते ।
दृष्ट्वा सदृशमेवान्यं पूर्वदृष्टे तु वस्तुनि ॥
एतत्सदृशताज्ञानमुपमानं प्रकीर्तितम् ।
अभावस्य परिज्ञानं द्विविधं समुदाहृतम् ॥
एकं तत्रानुभवतः योग्यस्यानुपलब्धितः ।
द्वितीयमपि विज्ञेयं सुखाद्ये च घटादिके ॥
एकं प्रत्यक्षरूपं स्यात् द्वितीयमनुमात्मकम् ।
क्वचिद् घटाद्यभावोऽपि प्रत्यक्षेणावगम्यते ॥
झटित्येव परिज्ञानात् नलिंगोद्भवता मता ।
अर्थापत्तिश्चोपमा च ह्यनुमाभेद एव तु ।
आगमो द्विविधो ज्ञेयो नित्योऽनित्यस्तथैव च ॥

Virodha i.e., syntactical incongruity, Ādhikya i.e., extra words, Nyūnatā i.e., incompleteness, Asaṇgati i.e., absence of reciprocity, these are the defects of reasoning. Virodha i.e., incongruity is of two types viz.

(i) Svatah i.e., arising out of one's own statement, action etc. (ii) Anyatah i.e., pointed out by another

Pramāṇa. Jāti is self-contradiction. These defects along with Samvāda i.e., acceptance of the disputed point, and Anukti i.e., keeping mum, constitute nigrahasthānas.

Arthāpatti is presuming something to justify what is already known but needs justification.

Comprehension of similarity in something that was seen before by now seeing a similar object is Upamāna.

Abhāva is comprehended in two ways: (i) By anubhava i.e., Sākṣin (ii) By Yogya anupalabdhi i.e., non-comprehension of an entity even when appropriate means to comprehend it are operating. The absence of bliss etc., is comprehended in the first way and the absence of jar etc., is comprehended in the second way. The first way of comprehending abhāva is Pratyakṣa while the second is Anumāna. Sometimes the absence of jar etc., entities is also comprehended by Pratyakṣa.

Arthāpatti and Upamāna are varieties of Anumāna.

Āgama is of two types: Nitya i.e., eternal, Anitya i.e., created.

Expl. (1) The defects of reasoning, the nature of Arthāpatti and Upamāna are explained in this section.

(2) (i) योग्यताविरह: विरोध: (ii) सत्यां सङ्गतौ अधिकत्वं आधिक्यम् (iii) विवक्षितासम्पूर्ति: न्यूनता (iv) आकांक्षाविरह: असङ्गति:

These technical terms are used in specific senses. Therefore, these should not be taken in the ordinary sense or in the sense in which other schools have used these terms. For instance the term विरोध is not used in the

ordinary sense of opposition, conflict or contradiction but in the specific sense of syntactical incongruity अन्योन्यान्वय-योग्यताविरहः. Similarly, the word आधिक्य refers to the use of unnecessary extra words when a sentence is self-sufficient. असङ्गति is not irrelevance here but the absence of reciprocity. It is difficult to translate these technical terms. Therefore, their explanation in Sanskrit is given above.

(3) (i) The expression जाति is used here to refer to स्ववचनविरोध, स्वक्रियाविरोध and स्वन्यायविरोध. These are different forms of स्वव्याहृति i.e., self contradiction.

स्वव्याहृतिः जातिः । सा त्रिविधा स्ववचनविरोधः, स्वक्रियाविरोधः, स्वन्यायविरोधः ।

(ii) विप्रतिपन्नप्रमेयाभ्युपगमः संवादः, तूष्णींभावः अनुक्तिः ।

(4) (i) अर्थतः—अनुपपद्यमानस्य अर्थस्य दर्शनात्, प्राप्तिः तदुपपादकार्थान्तरप्रमितिः अर्थापत्तिः ।

(ii) नगरे गां दृष्टवतः पुरुषस्य वने तत्सदृशमन्यं गवयं दृष्ट्वा पूर्वदृष्टे स्मर्यमाणे वस्तुनि नगरस्थे गवि यदेतत् गवयसदृशताज्ञानं जायते तदेव उपमानं प्रकीर्तितं वृद्धैः ।

(iii) अनुपलब्धि is not considered as a separate Pramāṇa in Dvaita Vedanta. Nor अभाव is always comprehended by प्रत्यक्ष. The absence of सुख दुःख etc., is comprehended by साक्षिप्रत्यक्ष while the absence of घट, पट etc., is comprehended sometimes by प्रत्यक्ष and sometimes by अनुमान also.

Classification of Pratyaksa

23. वि. नि.—

प्रत्यक्षं त्रिविधं ज्ञेयं ऐश्वरं यौगिकं तथा ।
अयौगिकं चेति तथा सर्वमक्षात्मकं मतम् ॥

अक्षाणि च स्वरूपाणि नित्यज्ञानात्मकानि च ।
विष्णोः श्रियः तथैवोक्तान्यन्येषां द्विविधानि तु ॥
स्वरूपाणि च भिन्नानि भिन्नानि त्रिविधानि च ।
देवासुराणि मध्यानीत्येतत् प्रत्यक्षमीरितम् ॥
विषयान् प्रति स्थितं हि अक्षं प्रत्यक्षमिति कीर्तितम् ।
अक्षयं पुरुषस्याक्षं स्वरूपे मुख्यमेव तु ॥
उपचारस्तदन्यत्र सृष्टावुपचयो यतः ।
उपपत्तिस्वरूपत्वादनुमा सम्भवादिकम् ॥
प्रत्यक्षागममाहात्म्यादनुमानं प्रमाणताम् ।
याति नैवान्यथा तस्य नियतत्वं क्वचिद् भवेत् ॥

इति ब्रह्मतर्के ।

Pratyakṣa is of three types viz., Īśvara Pratyakṣa, Yogi Pratyakṣa and Ayogi Pratyakṣa. All these three arise by senses. The senses of Viṣṇu and Lakṣmi are eternal, of the nature of consciousness, and part of their very nature. The senses of others are of two types viz.: (i) Such senses that are part of their very nature. (ii) Such other senses that are not part of their very nature. The latter are of three kinds: Daiva, Asura and Madhya. Since the Akṣa i.e., senses move towards the objects the knowledge obtained by them is called Pratyakṣa. The senses of Iśvara are Akṣa in the primary sense since these never perish. In case of others as their senses develop through ahamkāra at the commencement of creation and subside again during pralaya, these are Akṣa only in the secondary sense.

Sambhava is also a form of reasoning. Therefore, it is not a separate Pramāṇa. Anumāna establishes

things only when duly supported by Pratyakṣa and Āgama. In other cases, there is no certainty about its conclusions. This is all stated in Brahmatarka.

Expl. (1) In this section the varieties of Pratyakṣa are described.

(2) (i) **ऐश्वरप्रत्यक्ष** refers to both **विष्णुप्रत्यक्ष** and **लक्ष्मी-प्रत्यक्ष**.

(ii) The description of **विष्णु** as **सर्वेन्द्रियविवर्जित** only refers to the absence of **जडेन्द्रिय**s. **भिन्नजडेन्द्रियाभावपरं तद्वाक्यम्** । (J.T.)

According to Dvaita, Lord Viṣṇu has **अप्राकृतस्वरूपभूत-नित्येन्द्रिय**s. Lakṣmi also has similar **स्वरूपेन्द्रिय**s.

(3) (i) The jīvas have both **स्वरूपेन्द्रिय** and **जडेन्द्रिय**. Their **स्वरूपेन्द्रिय**s get **उपचय** and **अपचय**।

स्वरूपेण नित्यस्यापि तस्य सृष्टिकाले भौतिकाहंकारिकावयवोपचय-रूपोत्पत्तिरस्ति । प्रलये तदपचयलक्षणः क्षयश्च ।

(ii) सम्यग् ज्ञानप्रचुराणि दैवानि । मिथ्याज्ञानप्रचुराणि आसुराणि । उभयसमानि मध्यानि । (J.T.)

(4) (i) व्याप्तिस्मरणमपेक्ष्य अर्थप्रमितिजनकत्वात् सम्भवादिक-मपि प्रमाणमनुमैव । एवमैतिह्यस्याप्यागमे अन्तर्भावः वाच्यः ।

(ii) अनुकूलाभ्यां प्रत्यक्षागमाभ्यां उपाधिप्रतिपक्षनिरासात् अनुमानं प्रमाणतां अर्थनिश्चायकतां याति । (J.T.)

Bheda Srutis are not Anuvadaka

24. वि. नि.—अत्र चोपजीव्यत्वेन प्रमाणप्राबल्यात् भेद एव तात्पर्यं युक्तम् । कथञ्च अनुवादकत्वं भेदस्य प्रमाणेन असिद्धौ। सिद्धौ च कथं अभेदवाक्यस्य अबाधः । न च अप्रमाणसिद्धेन अनुवाद-कत्वं प्रमाणस्य भवति। दुर्बलत्वे च भेदप्रमाणस्य आभासत्वात् न भेदवाक्यानामनुवादित्वम् । अतश्च भेदवाक्यानामेव प्राबल्यम् ॥

Now, the Pramāṇas that convey Bheda are Upajīvya and therefore, are superior. Therefore, it is proper to take even the so called Abheda Śruti as conveying Bheda only. If Bheda is not conveyed by Pratyakṣa which is Upajīvya Pramāṇa here, then, how can Bheda Śruti be considered as anuvāda, and if Bheda is conveyed by Pratyakṣa, then, how can Abheda Śruti remain without being repudiated ?

Unless the subject under reference is already conveyed by some other Pramāṇa earlier, the later Pramāṇa will not be anuvāda. If it is contended that the earlier Pramāṇa i.e., Pratyakṣa is inferior, then, later Pramāṇa i.e., Bheda Śruti will not be anuvāda at all. Therefore, Bheda Śrutis are superior.

Expl. (1) In this section three points are made :

(i) Since Bheda is conveyed by Pratyakṣa which is Upajīvya Pramāṇa the so called Abheda Śrutis also should be interpreted as conveying Bheda only.

(ii) If Bheda is not already conveyed by Upajīvya Pratyakṣa, then, Bheda Śruti will not be anuvāda and will establish Bheda. On the other hand, if Bheda is conveyed by Upajīvya Pratyakṣa, then, Abheda Śruti stands repudiated, that is to say, its Abheda sense has to be given up and Abheda Śruti also has to be interpreted as conveying Bheda.

(iii) To avoid the above contingency, if Pratyakṣa that conveys Bheda is considered as inferior, then also, Bheda Śruti will not be anuvāda. A superior Pramāṇa cannot be merely an anuvāda of an inferior Pramāṇa.

(2) (i) प्रकृते उपजीव्यत्वेन भेदप्रामाण्यप्राबल्यात् तद्विरुद्धस्य ऐक्यागमस्यापि उपजीव्यानुसारेण जीवेश्वरभेद एव तात्पर्यम् । प्रतीतार्थ-प्रच्युतिरेव अप्रामाण्यपदेन उक्ता न तु सर्वथा अप्रामाण्यम् ।

(ii) (a) जीवेश्वरभेदस्य प्रमाणान्तरेण असिद्धौ भेदवाक्यानां कथमनुवादकत्वं भवति ।

(b) भेदस्य प्रमाणान्तरेण सिद्धौ अभेदवाक्यस्य तेन अबाधः अनुपरोधः कथं स्यात् ।

(iii) दुर्बलत्वे च (प्रत्यक्षादेः) भेदप्रमाणस्य आभासत्वात् अकिञ्चित्करत्वात् ।

यथा हि दुर्बलत्वात् प्रत्यक्षादिकं ऐक्यश्रुतेः विषयापहारं न करोति । तथा भेदश्रुतेः विषयापहारमपि न करोति । तथा च स्वातन्त्र्येण स्वविषये प्रवृत्ता भेदश्रुतिः कथमनुवादिनी स्यात् ।

भेदवाक्यानां प्रत्यक्षादिसंवादेन ऐक्यवाक्यापेक्षया प्राबल्यमेव ।
(J.T.)

25. वि. नि.—सर्वप्रमाणविरुद्धवचनानामेव प्राबल्याङ्गीकारे 'इदं वा अग्रे नैव किञ्चन आसीत् असतः सदजायत' इत्यादीनामेव अविचारेण प्रतीयमानस्य अर्थस्य सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात् तत्र सर्वागमानां महातात्पर्यं प्रसज्येत ।

न च तत्र युक्तिविरोधः इति वाच्यम् । तस्मिन् पक्षे युक्तिविरुद्धत्वेन अननुवादित्वमिति गुण एव स्यात् । युक्तिसिद्धत्वे हि अनुवादित्वं स्यात् । अतः प्रमाणसिद्धत्वे तदपलापायुक्तेः अप्रमाणसिद्धत्वे च भेदप्रमाणस्य अनुवादित्वाभावाच्च । न भेदवाक्यानां दौर्बल्यम् ।

In case the statements that are in conflict with all other Pramāṇās are considered as authoritative and superior (on the ground that these have Apūrvatā) then, the purport of the statements such as 'Idam vā agre naiva kinchana āsit' etc. (There was nothing at the commencement of the creation. It was all Śūnya.

Therefore the śūnya is the cause of the world etc.) has to be taken as authoritative and as the purport of the entire scripture, without any scrutiny, on the ground that it has apūrvatā since it is opposed to all other Pramāṇas.

It cannot be argued that such a purport is opposed to reason and therefore cannot be taken as authoritative, because, in the opinion of those who consider the opposition of other Pramāṇas as the ground of apūrvatā, the opposition of reason will be a merit (a supporting point to consider such a statement as authoritative). In case the purport of the statements such as ' Idam vā agre naiva kinchana etc., is considered as supported by reason, then, it will be anuvāda (and lose its apūrvatā).

The correct position is, whatever is supported by other Pramāṇas that cannot be denied. (Bheda is supported by Pratyakṣa and Anumāna and therefore, cannot be denied). If it is contended that Bheda is not supported by Pratyakṣa and Anumāna, then, Bheda Sruti will not be Anuvāda and will validly convey Bheda. In either case Bheda Srutis are authoritative and superior.

Expl. (1) In this section it is pointed out that mere apūrvatā only will not give superiority to a Pramāṇa. Absence of conflict with other Pramāṇas is more important. Apūrvatā will be the ground for the superiority of a Pramāṇa only when it is not opposed to other Pramāṇas.

Abheda Śrutis are in conflict with Pratyakṣa and Anumāna; therefore, these cannot be considered as Prabala i.e., superior merely on the ground of Apūrvatā.

In the case of Bheda Śrutis these are supported by Pratyakṣa and Anumāna. The mere fact of the absence of apūrvatā cannot take away the strength of this support and make the Bheda Śrutis durbala i.e., inferior.

The real ground for the superiority is not apūrvatā but Pramāṇāntaravirodhābhāva.

This position is explained quoting an instance viz., 'Idam vā agre naiva kinchana āsit' etc. The fact stated here viz., śūnya is the cause of the world, is opposed to all other Pramāṇas. But there is apūrvatā in this statement since it is not conveyed by any other Pramāṇa. Now the purport of this statement cannot be considered as authoritative or superior merely on the ground that there is apūrvatā in it. It has to be rejected as it is in conflict with all other Pramāṇas. Same is the case of Abheda Śrutis. These convey Abheda that is opposed to Pratyakṣa and Anumāna.

(i) अपूर्वता च प्राबल्यलिङ्गतया प्रसिद्धा । ततः प्रमाणान्तरप्राप्तमपूर्वमर्थं प्रतिपादयतां ऐक्यवाक्यानामेव प्राबल्यम् ।

अत्र वक्तव्यम् । किं प्रमाणान्तरविरोधेऽपि अपूर्वतामाश्रित्य इदमुच्यते उत तदविरोधे । आद्ये अतिप्रसङ्गमाह । सर्वेति । सर्वप्रमाणविरुद्धानां ऐक्यवचनानामेव अपूर्वतामात्रेण प्राबल्याङ्गीकारे तथा अन्येषामपि वाक्यानां तदेकवाक्यतां व्याख्याय सर्वागमानां जीवैश्वरैक्ये तात्पर्याङ्गीकारे 'इदं वा अग्रे' इत्यादीनामेव वाक्यानां प्राबल्यमङ्गीकर्तव्यम् । कुतः अविचारेण प्रतीयमानस्य तदर्थस्य सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात् सर्वप्रमाणासिद्धत्वाद् अपूर्वतालाभादिति यावत् । (J.T.)

(ii) प्रमाणान्तरविरोधाभावे अपूर्वता प्राबल्यहेतुः न तु तद्विरोधे । (J.T.)

(2) अपूर्वता is considered as one of the तात्पर्यलिङ्गs. When something that is not conveyed by any other Pramāṇa

is conveyed by a Pramāṇa, then, there is apūrvatā. Advaitins claim that Abheda Śrutis have such apūrvatā. This is because, Abheda i.e., Jīva-brahmaikya is not conveyed by any other Pramāṇa than Abheda Śrutis. They further point out that such apūrvatā is not there in the case of Bheda Śrutis, because, Bheda is already conveyed by Pratyakṣa and Anumāna. Stating something that is already conveyed by other Pramāṇa is merely Anuvāda i.e., re-statement. There is no apūrvatā in it. Therefore, Bheda Śrutis are merely anuvādak and hence दुर्बल.

Refuting this contention of Advaitins, it is pointed out here that this apūrvatā is helpful only if what is conveyed by a Pramāṇa is not in conflict with other Pramāṇas. Absence of other Pramāṇas is one thing, and conflict with other Pramāṇas is quite another. In the case of Abheda Śrutis it is not merely the absence of other Pramāṇas to convey it but it is conflict with other Pramāṇas for conveying it. It is the latter that makes them useless. In the case of Bheda Śrutis, there is no such conflict with other Pramāṇas; on the contrary, the other Pramāṇas support Bheda. Therefore, mere absence of apūrvatā does not affect the authoritativeness or superiority of Bheda Śrutis.

Affirmation by many Pramanas will strengthen the case

26. वि. नि.—न च प्रमाणबहुत्वे दौर्बल्यम् । दार्ढ्यमेव हि बहुवाक्यसंवादे दृष्टम् । तथा सति अभ्यासादेः अप्रामाण्यहेतुत्वं स्यात् । अभ्यासस्य च तात्पर्यलिङ्गत्वं सर्वेषां सिद्धम् । तदनङ्गीकारे तत्पक्षेपि नवकृत्वः तत्त्वमसि इत्यभ्यासस्य अनुवादकत्वेन अप्रामाण्यं स्यात् ।

प्रथमवाक्येनैव यस्य असिद्धं तदर्थमपरमित्युक्ते प्रत्यक्षादिना

*

भेदः येन अनिश्चितः तदर्थमपरं वाक्यमित्युत्तरम्। तस्मात् बहुप्रमाणसंवादित्वे प्राबल्यमेव ।

अतः सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात् न अभेदे तात्पर्यं वाक्यस्य किन्तु विष्णोः सर्वोत्तमत्व एव महातात्पर्यं सर्वागमानाम् ।

It is not correct to say that when there are many Pramāṇas in a matter the second and later Pramāṇas are not authoritative as these merely restate what is already conveyed. It is observed that when there are many Pramāṇas in a matter, there is affirmation of it. If such a position is not accepted, then, Abhyāsa etc., will not determine the authoritativeness. All have accepted the fact that Abhyāsa determines the purport.

In case Abhyāsa is not accepted as a determinative of purport by the Advaitin, then, the abhyāsa i.e., repetition of 'Tattvamasi' nine times will have to be considered as mere anuvāda i.e., restatement but not as an authority in respect of Abheda.

If it is contended by the Advaitin that repetition of 'Tattvamasi' is intendad for those who are not able to comprehend Abheda by the first statement, then, we also say that Bheda Śruti is meant for those who are not able to comprehend Bheda by Pratyakṣa. Therefore, many Pramāṇas in a matter are intended only to affirm the matter concerned. Therefore, 'Tattvamasi' etc., Śruti statements do not convey Abheda at all. All Śruti passages convey the supremacy of Viṣṇu only.

Expl. (1) In this section it is pointed out that many Pramāṇas in the same matter affirm the authoritativeness

of the matter concerned. Concluding the discusion in this respect it is clearly stated that Abheda is not the purport of Śruti. It is the supremacy of Lord Viṣṇu that is the purport of Śruti.

(2) दार्ढ्यम्—निश्शङ्का प्रवृत्तिः, अभ्यसनम् अभ्यासः आदिपदेन निगमनं गृह्यते ।

Sruti and Smriti passages declare the Supremacy of Lord Vishnu

27. वि. नि.—तथा चोक्तं भगवता—

द्वाविमौ पुरुषो लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ।
उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ।
यस्मात् क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ।
यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद् भजति मां सर्वभावेन भारत ।
इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत ॥ इति ।

सर्वोत्कर्षे देवदेवस्य विष्णोः महातात्पर्यं नैव चान्यत्र सत्यम् ।
अवान्तरं तत्परत्वं तदन्यत् सर्वागमानां पुरुषार्थस्ततोऽत ॥
इति पैङ्गीश्रुतिः ॥

मुख्यं च सर्ववेदानां तात्पर्यं श्रीपतेः परम् ।
उत्कर्षे तु तदन्यत्र तात्पर्यं स्यादवान्तरम् ॥ इति महावराहे ।

It is stated by Lord Śrikṛṣṇa himself—

There are two sentient beings in this universe viz,, Kṣara and Akṣara. All sentient beings other than

Lakṣmi are designated as Kṣara while Lakṣmi who does not undergo any change is Akṣara The highest Puruṣa is distinct from these two and is designated as Paramātmā. He is the ruler of all, he is eternal, and he supports all entering into them.

I am designated as Puruṣottama both in the Vedas and other sacred literatrue since I am superior to both Kṣara and Akṣara. He who knows me in this way without any misunderstanding, knows all, and he worships me with complete devotion. This secret knowledge is given to you. Realising this, attain the direct knowledge of me i.e., the Supreme God, and attain liberation.

The entire sacred literature chiefly conveys Viṣṇu the Supreme God and nothing else. Dharma etc., other matters, are conveyed only secondarily. This is because, the entire sacred literature is intended to lead to the Puruṣārtha i.e., liberation which can be obtained only by his grace.

The chief purport of all Vedas is to declare the supremacy of Lord Viṣṇu. The other matters such as Dharma etc., are conveyed only secondarily.

Expl. (1) The fact that the entire sacred literature chiefly conveys the supremacy of Lord Viṣṇu is explained here by quoting Bhagavadgītā and other scriptures.

(2) पुरुषौ–चेतनौ, लोके–अवलोके पर्यालोचने सति, अथवा ईशितव्यवर्गे, सर्वाणि भूतानि–ब्रह्मादयो जीवा:, कूटस्थ:–महालक्ष्मी:, लोके–पौरुषेयागमे, बुद्धिमान् अपरोक्षज्ञानी, कृतकृत्य:–मुक्त: ।

(3) The expression **क्षर** refers to all **जीव**s while **अक्षर** refers to Goddess Lakṣmi. All Jīvas undergo some or other

kind of mutilation while Goddess Lakṣmi does not undergo any kind of modification.

Liberation is obtained by the grace of God

28. वि. नि.—युक्तश्च विष्णोः सर्वोत्तमत्व एव महातात्पर्यं सर्वागमानाम् । मोक्षो हि सर्वपुरुषार्थोत्तमः ।

धर्मार्थकामाः सर्वेऽपि न नित्याः मोक्ष एव हि ।
नित्यस्तस्मात् तदर्थाय यतेत मतिमान् नरः ॥

इति भाल्लवेयश्रुतिः ।

अनित्यत्वात् सदुःखत्वात् न धर्माद्याः परं सुखम् ।
मोक्ष एव परानन्दः संसारे परिवर्तताम् ॥ इति भारते ।

मोक्षश्च विष्णुप्रसादेन विना न लभ्यते ।

यस्य प्रसादात् परमार्तिरूपात् अस्मात् संसारात् मुच्यते नापरेण ।
नारायणोऽसौ परमो विचिन्त्यो मुमुक्षुभिः कर्मपाशादमुष्मात् ॥

इति नारायणश्रुतिः ।

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यः न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः तस्यैष आत्मा विवृणुते
तनूं स्वाम् ॥ इति कठश्रुतिः ।

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।
भवामि न चिरात् पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥

इति भगवद्वचनम् ।

It is most appropriate to say that the purport of the entire scripture is to convey the supremacy of Lord Viṣṇu only. Among the goals of life Mokṣa i.e., the salvation, is the Supreme goal.

Bhallaveya Śruti states that among Dharma, Artha etc., goals of life, Dharma etc., are not permanent. It

is only Mokṣa that is eternal. Therefore, a wise person should aspire to obtain Mokṣa.

The Mahābhārata also says that the other goals such as Dharma, Artha etc., are not permanent and the misery is not completely eliminated by them. Therefore, these do not lead to the highest happiness. It is Mokṣa that gives highest happiness for those who rotate in the cycle of birth and death by releasing from it.

This Mokṣa cannot be obtained without the grace of God.

The Nārāyaṇa Śruti says that one will become free from this miserable cycle of birth and death only by the grace of Nārāyaṇa and not by any other means. Therefore, those who desire to be free from this Samsāra should meditate upon Lord Nārāyaṇa only.

The Katha Upaniṣad says that God cannot be attained by discourses, by intelligence, or by vast learning. God can be obtained only by one whom he chooses to bestow his grace upon. The God will reveal himself only to such a chosen person.

God himself declares in the Gītā "I shall immediately lift from Samsāra those whose mind is fixed on me."

Expl. (1) Two points are mentioned here : (i) Mokṣa is the highest goal in life. (ii) Mokṣa can be obtained only by the grace of God.

29. वि. नि.—

उत्पत्तिस्थितिसंहाराः नियतिर्ज्ञानमावृतिः ।
बन्धमोक्षौ च पुरुषात् यस्मात् स हरिरेकराट् ॥ इति स्कान्दे ।

अज्ञानां ज्ञानदो विष्णुः ज्ञानिनां मोक्षदश्च सः ।
आनन्ददश्च मुक्तानां स एवैको जनार्दनः ॥ इति च ।
बन्धको भवपाशेन भवपाशाच्च मोचकः ।
कैवल्यदः परं ब्रह्म विष्णुरेव न संशयः ॥ इति च ।

प्रीतिश्च गुणोत्कर्षज्ञानादेव विशेषतः दृष्टा न अभेदज्ञानात् । अभेदज्ञानादप्रीतिरेव उत्तमानां भवति । घातयन्ति हि राजानः राजा अहमिति वदन्तम् । ददति च सर्वमभिप्रेतं गुणोत्कर्षं वदतः ।

न तादृशी प्रीतिर्गन्यस्य विष्णोः । गुणोत्कर्षज्ञातरि यादृशी स्यात् ॥
तत्प्रीणनात् मोक्षमाप्नोति सर्वः । ततो वेदाः तत्पराः सर्व एव ॥
इति सौपर्णश्रुतिः ।

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद् भजति मां सर्वभावेन भारत ॥

इति गुणोत्कर्षज्ञानादेव परमा प्रीतिः भगवता स्वयमेव अभिहिता । अतः विष्णोः गुणोत्कर्षे एव सर्वश्रुतिस्मृतीनां महातात्पर्यम् ।

न च अभेदे तात्पर्यमित्यत्र किञ्चित् मानम् ।

The Skānda Purāṇa says: Creation, sustenance, destruction, regulation, enlightenment, veiling, bondage and liberation all these are due to the Supreme Lord Hari. He is absolutely independent.

The Supreme Lord Janārdana gives knowledge to the ignorant, liberation to the enlightened and bliss to the liberated.

The Supreme Brahman i.e., Viṣṇu binds all in the cycle of birth and death, liberates all from the same and enables the liberated to realise the bliss which is of their very nature.

It is observed that the love of God is especially obtained by knowing the excellence of his qualities and not by thinking as identical with him. The superiors are displeased if one thinks that he is equal to them. The kings harm those who think themselves as kings; on the other hand, if one talks of the excellence of their qualities, they will grant all his desires.

The Sauparṇa Śruti says: Lord Viṣṇu will not have that much affection for anyone which he will have for one who knows the excellence of his qualities.

One will obtain liberation by the love of God. Therefore, all Vedas chiefly convey him only.

O Arjuna! he who knows me as Supreme Puruṣa without any distortion, knows me well and he worships me with complete devotion.

In this way Lord Kriṣṇa himself has declared that he will be very much pleased with those who know the excellence of his qualities. Therefore, all Śrutis and Smṛitis chiefly convey the supremacy of Lord Viṣṇu.

There is no Pramāṇa to indicate that the purport of Śruti is abheda i.e., Jivabrahmaikya.

Expl. (1) The reason for coming to the conclusion that the entire scripture chiefly conveys the supremacy of Lord Viṣṇu, is explained here.

The scriptures are intended to lead one to the goal of liberation. Liberation is achieved by the grace of God. This grace is obtained by knowing his supremacy. Therefore, it is the supremacy of Lord Viṣṇu that is the purport of the scripture. Abheda i.e., identity is not the purport.

The difference is an internal attribute

30. वि. नि. — न च विशेष्यविशेषणतया भेदसिद्धिः । विशेषणविशेष्यभावश्च भेदापेक्षः । धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदसिद्धिः । भेदापेक्षं च धर्मिप्रतियोगित्वमित्यन्योन्याश्रयतया भेदस्यायुक्तिः ।

पदार्थस्वरूपत्वात् भेदस्य । न च धर्मिप्रतियोग्यपेक्षया भेदस्य अस्वरूपत्वं ऐक्यवत् स्वरूपस्यैव तथात्वात् । स्वरूपसिद्धावपि तदसिद्धिः जीवेश्वरैक्यं वदतः सिद्धैव ।

भेदस्तु स्वरूपदर्शन एव सिद्धः । प्रायः सर्वतो विलक्षणं हि पदार्थस्वरूपं दृश्यते । अस्य भेदः इति तु पदार्थस्य स्वरूपमितिवत् ॥

Bheda i.e., the difference is comprehended either as adjective or as substantive. But these very positions of adjective and substantive depend upon Bheda i e., difference. Similarly Bheda is comprehended having a reference to Dharmi i.e., that which is differentiated and Pratiyogi, that from which it is differentiated. But these two positions depend upon Bheda. Therefore, the very concept of Bheda i e., difference cannot be sustained.

This objection against the very concept of Bheda is not tenable, because, Bheda i.e., difference is an internal attribute of the object concerned. It constitutes the very nature of the object concerned.

It cannot be argued that Bheda cannot be the very nature of the object concerned since its comprehension needs a reference to Dharmi and Pratiyogi. Because, the concept of Aikya i.e., Abheda of Advaitins also needs a reference to Dharmi and Pratiyogi, but still it is considered as of the very nature of Brahman. The

absence of the comprehension of the difference even when the object concerned is comprehended, can be explained on par with the absence of the comprehension of Abhedā even when Brahman is comprehended.

The fact is, Bheda is comprehended as soon as an object is comprehended. An object is always comprehended as distinct from all other objects. The statement—'The difference of the object' has to be understood like the statement—'the nature of the object'; the nature of the object is the very object but still it is stated as 'of the object'.

Expl. (1) In the previous section it is stated that the Supreme God is chiefly conveyed by the Śruti. But this concept of a Supreme God is sustainable only if it is conceived as different and superior to all others. This again is dependent upon the tenability of the concept of Bheda i.e., difference. Advaitins question the tenability of the very concept of Bheda i.e., difference. Therefore, in this section the concept of Bheda is established.

क्षराक्षरजडात्मकात् सर्वस्मात् उत्तमत्वमित्ययमर्थः भेदसापेक्षः। भेदस्तु न कश्चिदपि प्रामाणिकः is the objection raised by the Advaitin.

(2) Bheda i.e., difference is comprehended either as adjective or as substantive. These two positions depend upon the comprehension of the difference while the comprehension of the difference depends upon the comprehension of these two positions. This results in **अन्योन्याश्रय** i.e., reciprocal dependency.

भेदः घटपटौ भिन्नौ इति घटपटविशेषणतया घटपटयोः भेदः इति तद्विशेष्यतया वा प्रतिभासते ।

घटपटयोः विशेषणविशेष्यतया प्रतीतौ सत्यां भेदप्रतीतिः । घट-पटयोः विशेषणविशेष्यभावप्रतीतिश्च भेदप्रतीत्यापेक्षा । तथा च अन्योन्याश्रयता ।

(3) Similarly, the comprehension of the difference needs the comprehension of Dharmi i.e., that which is differentiated, and Pratiyogi i.e., that from which it is differentiated. Further, the comprehension of these two positions viz., Dharmi and Pratiyogi needs the comprehension of the difference. Therefore, this also leads to **अन्योन्याश्रय** i.e., reciprocal dependency.

घटात् पटस्य भेदः इति पटस्य भेदं प्रति धर्मित्वं, घटस्य अवधित्वेन प्रतियोगित्वं प्रतीत्य हि भेदः प्रत्येतव्यः । भेदप्रतीत्यपेक्षा च धर्मि-प्रतियोगित्वप्रतीतिः । तथा च अन्योन्याश्रयता ।

(4) The above **अन्योन्याश्रय** is removed by pointing out that Bheda i.e., the difference is not an attribute of both Dharmi and Pratiyogi but it is an internal attribute, that is to say, the very nature of Dharmi. Therefore, the comprehension of the difference does not depend upon the comprehension of both Dharmi and Pratiyogi. The comprehension of Dharmi is sufficient to comprehend the difference. Hence, there is no **अन्योन्याश्रय**.

न भेदः युगधर्मः (न धर्मिप्रतियोग्युभयधर्मः) किन्तु एकस्य (धर्मिणः) धर्मः अपरेण निरूप्यः । स च भेदः धर्मिणः स्वरूपमेव । तेन धर्मिप्रतीतिरेव भेदप्रतीतिरिति प्रतीतिद्वयाभावात् न अन्योन्या-श्रयता । (J.T.)

(5) Now, the next question is, if the difference is of the very nature of Dharmi i.e., the object, then, how is it that when the object is comprehended, the difference is not comprehended. This objection is answered by pointing out that according to Advaita, Brahman is comprehended,

but Jīvabrahma Abheda which is not different from Brahman is not comprehended. Similarly, the object may be comprehended without the comprehension of Bheda until the Nirūpaka i.e., Pratiyogi is referred to.

प्रत्यक् चैतन्ये स्वप्रकाशतया सिद्धेऽपि जीवब्रह्मणोः ऐक्यं न सिद्धम् । अन्यथा उपदेशानर्थक्यप्रसङ्गात् ।

(6) The above reply is only tentative. The actual position is explained in the next line viz., **भेदस्तु स्वरूपदर्शन एव सिद्धः ।** When an object is comprehended, the fact of its being different from all other objects is also comprehended.

31. वि. नि. — यदि न स्वरूपं भेदः तदा पदार्थे दृष्टे प्रायः सर्वतो वैलक्षण्यं तस्य न ज्ञायेत ।

आज्ञाते वैलक्षण्ये आत्मनि घटः इत्यपि संशयः स्यात् । न हि कश्चित् तथा संशयं करोति ।

ज्ञात्वैव प्रायः सर्वतो वैलक्षण्यं कस्मिंश्चिदेव सदृशे संशयं करोति । न हि आत्मनि अहं देवदत्तो न वा इति कश्चित् संशयो भवति ।

सामान्यतः सर्ववैलक्षण्ये ज्ञाते एव घटत्वादिज्ञानम् । अतः न अन्योन्याश्रयता ।

In case, Bheda i.e., difference is not an internal attribute of the object concerned, then, when an object is observed the fact of its being distinct from all other objects will not be comprehended at all. If its distinction from all others is not comprehended, then, one may mistake even oneself to be the jar etc., other objects (since his understanding of himself will not have included his distinction from the jar etc., other objects). Such doubt never arises.

Normally, one comprehends an object as distinct from all other objects and only in such cases where there is some similarity he entertains doubts. No one entertains any doubt in respect of himself whether he is Devadatta or jar etc., other objects. (Because when he comprehends himself, he comprehends as distinct from all other objects). Normally one comprehends an object as distinct from all others in general, first, and then only as distinct from jar etc., particular objects. Therefore, there is no reciprocal dependency in the comprehension of the object and the difference.

Expl. (1) In this section four important features of the comprehension of Bheda i.e., difference are mentioned.

(i) When an object is comprehended the fact of its being distinct from all other objects is also comprehended in a general way. Because such a distinction is the very nature of the object concerned.

(ii) Because of such understanding of the distinction from all other objects one will not confuse himself with other objects when one understands himself.

(iii) Such confusion or doubt arises only in such cases where there is some similarity.

(iv) The distinction of an object from all other objects is comprehended in a general way when that object is comprehended. Later, its distinction from particular objects is comprehended as and when those other objects are referred to.

32. वि. नि. — न च युगपत् ज्ञानानुत्पत्तिः दोषः । यथा युगपदेव दीपसहस्रदर्शने सामान्यतः सर्वे ज्ञायन्ते एव तथा स्यात् ।

एकस्मिन्नेव वस्तुनि विशेषः तैरपि अंगीकृत एव । नेति नेति इत्यत्र सर्ववैलक्षण्याङ्गीकारात् । विशेषानङ्गीकारे च पुनरुक्तेः ।

न च घटाद् वैलक्षण्यमेव पटाद् वैलक्षण्यं अनुभवविरोधात् । तस्माद् भेददर्शनं युक्तमेव ।

The objection viz., in case the object and its difference from all other objects are comprehended simultaneously, then, there will be the contingency of Dharmi and all Pratiyogins being grasped simultaneously, is not tenable. Because, the comprehension of these together as a group is possible as in the case of the comprehension of thousand lamps.

Advaitins also have to accept viśeṣa within one entity. They have accepted the distinction of Brahman from all others by quoting the Sruti 'Neti Neti'. It results in repetition if viśeṣa is not accepted. The distinction from the jar and the distinction from the cloth cannot be one and the same. Therefore, the comprehension of the difference is quite logical.

Expl. (1) In this section, two objections in respect of Bheda i e., difference are removed.

(i) The first objection is, if the object and its difference are comprehended together, then, the contingency of simultaneous comprehension of the object and many Pratiyogins from which the object is differentiated will arise. An observer who comprehends an object, say a jar, will have to simultaneously comprehend its difference from the cloth, wood, stone etc., several Pratiyogins. This does not happen.

This objection is answered by pointing out that the comprehension of the difference from all these individually

need not happen simultaneously, but it can happen as that of a group as in the case of a comprehension of a thousand lamps.

यद्यपि युगपदनेकज्ञानोत्पत्तिर्नास्ति तथापि समुदायालम्बनस्य एकस्य ज्ञानस्योत्पत्तौ न काचिदनुपपत्तिः ।

(ii) The second objection is, if Bheda i.e., difference is of the very nature of the object differenciated, the words referring to them will be Synonyms. This objection is answered by pointing out that the Abheda of Dharmi and Bheda is Saviśeṣābheda, that is to say, even though there is अभेद between धर्मी and भेद, there is भेदव्यवहार also on account of विशेष.

ननु भेदस्य पटस्वरूपत्वे पटभेदशब्दौ पर्यायौ इति आपद्येत । मैवं । पटभेदयोः सविशेषाभेदाङ्गीकारात् ।

(2) Another point made in this section is, even Advaitins have to accept विशेष. According to Advaita, the Śruti 'एषः नेति नेत्यात्मा' conveys that Brahman is distinct from all. Here the distinction conveyed each time from each object has to be distinct from others. This distinction among distinctions can be explained only by accepting विशेष.

Anumana cannot disprove the difference

33. वि. नि.—यच्च प्रमाणदृष्टानामपि पदार्थानां मिथ्यात्वकल्पनं तच्च प्रमाणविरुद्धत्वादेव प्रकाशतस्करत्वम् ।

नहि प्रमाणदृष्टस्य तर्कबाध्यत्वं प्रत्यक्षादिविरुद्धानां तर्काभासत्वनियमात् ।

शुक्त्यादेः रजतत्वादिप्रतीतेरपि बलवत्प्रत्यक्षविरुद्धत्वादेव भ्रमत्वं न तर्कमात्रात् ।

तर्कमात्रेण प्रत्यक्षबाधने भूतचतुष्टयस्य अबादेः पृथिवीत्वादृष्टेः पृथिव्या अपि पृथिवीत्वं न स्यात्। अतः न तर्कमात्रतः एव दृष्टस्य भ्रान्तित्वं कल्प्यम्। अतः सर्वभेदनिरासकृतर्कस्य सर्वश्रुतिस्मृति-प्रत्यक्षानुमानविरुद्धत्वात् नितरां आभासत्वम्।

The attitude of considering as Mithyā even such things that are established by Pramāṇa is the attitude of a daylight robber. Things that are established by Pratyakṣa cannot be repudiated by inference. The inferences that are opposed to Pratyakṣa are invariably fallacious inferences.

The appearance of sukti as rajata is considered as false on the ground that its falsity is brought out by a stronger Pratyakṣa but not by mere inference.

If what is established by Pratyakṣa is rejected merely on the ground of inference, then, one has to go to the extent of saying that Prithivitva is not present in Prithivi also as it is not found in Ap etc., in the other four.

Therefore, what is established by Pratyakṣa cannot be considered as erroneous merely by inference.

In the light of this, the inferences that oppose Bheda are fallacious as these are opposed to Sruti, Smṛiti, Pratyakṣa and Anumāna.

Expl. (1) In this section the contention that since the very world is Mithya, Bheda is also Mithya, such Mithyatva of these two is supported by certain inferences, is repudiated.

प्रपञ्चस्यैव मिथ्यात्वात् कथं तद्धर्मभूतः भेदः सत्यः स्यात्।

The inferences that are generally quoted in support of जगन्मिथ्यात्व and भेदमिथ्यात्व are as under :

(i) विवादपदं मिथ्या दृश्यत्वात् जडत्वात् परिच्छिन्नत्वात् शुक्तिरजतवत्।

(ii) विमत: भेद: मिथ्या भेदत्वात् चन्द्रभेदवत्।

(iii) जीवाः परमात्मनः तत्त्वतः न भिद्यन्ते आत्मत्वात् परमात्मवत्।

As against this it is pointed out that the world and Bheda are established by Pratyakṣa and therefore Anumāna cannot negate them.

धर्मिग्राहकाणि प्रत्यक्षादीनि पदार्थान् तद्भेदं च विषयीकुर्वन्ति। प्रत्यक्षादिविरुद्धानां तेषां (अनुमानानाम्) अप्रमाणत्वात्।

The Concept of Sadasadvilaksana is untenable

34. वि. नि.—न च परमार्थतः भेदाभावः व्यावहारिकः सः अस्तीति वाच्यम्। सदसद्वैलक्षण्ये प्रमाणाभावात्।

असतः ख्यात्ययोगादिति वदतः ख्यातिः अभूत् न वा। यदि न अभूत् न तत्ख्यातिनिराकरणम्। यद्यभूत् न तथापि। न च असतः वैलक्षण्यं तत्प्रतीतिं विना ज्ञायते।

न च शुक्तेः रजतत्वं सदसद्विलक्षणम्। असदेव रजतं प्रत्यभात् इत्यनुभवात्। न च प्रतीतत्वादसत्त्वाभावः। असतः सत्त्वप्रतीतिः सतः असत्त्वप्रतीतिरिति अन्यथाप्रतीतेरेव भ्रान्तित्वात्।

The contention that there is no Bheda i.e., real difference but it is accepted only as Vyāvahārika i.e., empirical, is not correct. Because, the concept of Vyāvahārika i.e., Sadasadvilakṣaṇa that which is neither real nor unreal is not tenable.

(The argument advanced to prove the concept of Sadasadvilakṣaṇa viz., if Śuktirajata were Sat it would not have been sublated and if it were Asat it

*

would not have appeared, therefore it is Sadasadvilakṣaṇa is not tenable.) He who claims that Asat is not comprehended, cannot deny it unless he has comprehended it, and he cannot also deny it if he has comprehended it (in either case he has to accept the comprehension of Asat). Further, the distinction from Asat cannot be comprehended unless Asat is comprehended.

The Śuktirajata comprehended in an illusion is not Sadasadvilakṣaṇa, because, on sublation one states that he saw the silver that did not exist. It cannot be urged that it is not non-existent since it is experienced. In an illusion non-existing is comprehended as existing and existing as non-existing. Such reverse comprehension is illusion.

Expl. (1) Advaitin's contention that there is no real Bheda i.e., difference but there is Vyāvahārika Bheda is rejected here by pointing out that the very concept of a Vyāvahārika entity is not tenable.

(2) A Vyāvahārika entity is defined by Advaitin as that which is neither real nor unreal—i.e., **सद्सद्विलक्षण.** The appearance of shell as silver is neither real nor unreal. It is not real because it is sublated, nor is it unreal because it has appeared. This contention of Advaitin is not acceptable.

न तावत् शुक्तिरजतादिकं अत्यन्तासत् असतः ख्यात्ययोगात् अस्य च ख्यायमानत्वात् । नापि परमार्थसत् सतः बाधायोगात् अस्य च बाध्यमानत्वात् । असतः ख्यातिबाधान्यथानुपपत्त्या सदसद्विलक्षणं शुक्तिरजतादिकमिति चेत् न । अत्यन्तासत्त्वेनैव उपपत्तेः ।

The above argument of Advaitin is usually put as 'सत् चेत् न बाध्येत्, असत् चेत् न प्रतीयेत'. In this argument the latter part viz., असत् चेत् न प्रतीयेत is not acceptable to Dvaitin. The असत् entities शशविषाण etc., are comprehended. Therefore, there is no difference between शुक्तिरजत and शशविषाण. Both are असत् i.e., unreal. It is not correct to say that शशविषाण is असत् while शुक्तिरजत is सदसद्विलक्षण on the ground that शशविषाण is not comprehended while शुक्तिरजत is comprehended. According to Dvaita even शशविषाण is comprehended.

(3) The question whether असत् is comprehended is further discussed here.

(i) Advaitin who claims that शशविषाण etc., असत् entities are not comprehended is asked the question whether he denies the comprehension of असत् by knowing it or without knowing it. He cannot deny its comprehension by knowing it, because, he already knows; nor can he deny the same without knowing since nothing can be denied without knowing it.

यदि असत् परेण कदापि न प्रतीतं तदा तस्य असत्ख्यातिप्रतिषेधः न युज्यते। अप्रतीतस्य प्रतिषेधः न युज्यते।

यदि अभूत् असतः ख्यातिः न तत्ख्यातिनिराकरणं युज्यते।

(J.T.)

(ii) Further, the concept of सदसद्विलक्षण involves सद्वैलक्षण्य and असद्वैलक्षण्य that is to say the distinction from सत् and असत्. Such a distinction can be made only if one has comprehended these two. Therefore, without the comprehension of असत्, distinction from असत् cannot be made at all.

असतः वैलक्षण्यं असत्प्रतीतिं विना ज्ञातुं न शक्यते । वैलक्षण्यं हि व्यावृत्तिः । सा च प्रतियोगिज्ञानाधीनज्ञाना ।

(4) Another test to determine that the Śuktirajata is not Sadasadvilakṣana is to find out the nature of Bādha i.e., sublation. After the sublation one realises that **असदेव रजतं प्रत्यभात्** the silver that did noṭ really exist had appeared. This clearly reveals that the Śuktirajata has been Asat.

It cannot be urged that since it appeared it cannot be Asat, because, in an illusion the non-existing appears as existing and existing appears as non-existing. Such reverse appearance constitutes an illusion.

असतः रजतादेः सत्त्वेन प्रतीतिः सतश्च शुक्त्यादेः असत्वेन प्रतीतिः इत्येवंरूपान्यथाप्रतीतेरेव भ्रान्तित्वात् ।

In illusion Asat appears as Sat

35. **वि. नि.—न च असतः भ्रान्तावपि प्रतीतिः नास्तीति वाच्यम् । अनिर्वचनीयपरमार्थत्वस्य असतः एव दृष्टयङ्गीकारात् न च तदपि अनिर्वाच्यं अनवस्थितेः । प्रथमानिर्वचनीयासिद्धया सर्वानिर्वचनीयासिद्धिरिति मूलक्षतिः । अनिर्वचनीयत्वे रजतस्य अनिर्वचनीयमिदं रजतमिति बाधकज्ञानमुत्पद्येत ।**

The contention that Asat is not comprehended in illusion (it is Sadasadvilakṣaṇa that is comprehended) is not tenable. The Anirvachaniya Rajat that is comprehended in the illusion has to be comprehended as Sat during the illusion. This Satva of Anirvachaniya Rajat is Asat. The comprehension of this (Asat) Satva of Rajata has to be accepted.

It cannot be urged that this Satva is also Anirvachaniya i.e., Sadasadvilakṣaṇa. This will lead to infinite

regress. Further the Anirvachaniya status of the very first step i.e., Śuktirajata is not yet established. In the absence of its establishment the whole chain of Anirvachaniyas will break down.

Further, if Rajata was Anirvachaniya, then, the sublating experience would have referred to it as Anirvachaniya Rajata.

Expl. (1) In this section, the question whether the Rajata appearing in illusion is Anirvachaniya or Asat is discussed. The Advaitin's contention is, it is Anirvachaniya i.e., Sadasadvilakṣaṇa but not mere Asat.

This contention does not hold good. If the observer realises that it is Anirvachaniya, then, he will not proceed to fetch it. Therefore he has to take it as Sat during the illusion. This Satva of Rajata cannot be really Sat. In that case it ceases to be an illusion. Therefore, it is Asat but appears as Sat. Therefore, at least in this respect Advaitin has to accept the comprehension of Asat as Sat.

रजतमनिर्वचनीयमिति पक्षेऽपि तत् किं अनिर्वचनीयतया प्रतीयते उत असत्त्वेन अथ सत्त्वेन । न प्रथमद्वितीयौ । प्रवृत्त्यभावप्रसङ्गात् । तस्मात् सत्त्वेनैव प्रतीयते इत्यङ्गीकार्यम् । तत् सत्त्वं सत् असत् अनिर्वचनीयं वा । नाद्यः अनिर्वचनीयताविरोधात् । यस्य सत्त्वं सत् तत् अनिर्वाच्यं न भवति। तस्मात् द्वितीयः (असत् इति पक्षः) अङ्गीकार्यः ।

अनिर्वचनीयस्य प्रातिभासिकस्य रजतस्य यत् परमार्थत्वं व्यावहारिकं सत्त्वं तस्य असतः एव सत्त्वेन अङ्गीकारात् भ्रान्तावपि असतः सत्त्वेन प्रतीतिः नास्तीति न वाच्यम् । (J.T.)

(2) The contention of the Advaitin that even this Satva of Rajata is Anirvachaniya is not tenable. In this case, again the same question whether the Anirvachaniya Satva is comprehended as Sat, Asat or Anirvachaniya may be raised. This leads to infinite regress.

Further, accepting a series of Aṇirvachaniyas is intended to sustain the Anirvachaniyatva of Rajat. But that position itself is not yet established.

प्रथमस्य रजतस्य अनिर्वचनीयत्वे सिद्धे हि तदुपपत्त्यर्थं उत्तरोत्तरानिर्वचनीयारोपपरम्पराकल्पनं स्यात् । न च तदस्ति । (J.T.)

(3) Further the Bādha i.e., sublation records the illusory experience as असदेव रजतं प्रत्यभात् but not as अनिर्वचनीयमेव रजतं प्रत्यभात् ।

36. वि. नि.—मिथ्याशब्दस्तु अभाववाची । न च सदसद्वैलक्षण्यमस्तीत्यत्र किञ्चिन्मानम् । अनुभवविरोधश्च तत्पक्षे । सदसतोः द्वयोरेव अनुभूयमानत्वात् । अतः अनिर्वचनीयाभावात् असतः प्रतीत्यनङ्गीकारात् प्रतीयमानत्वाच्च भेदस्य सत्त्वप्राप्तेः न अद्वितीयत्वं युज्यते ।

The word Mithyā conveys Asat (it does not convey Anirvachaniya). There is no proof to say that there is Sadasadvilakṣaṇa entity. Acceptance of such an entity is opposed to experience. Only Sat and Asat are experienced. Thus, there is no Anirvachaniya i.e., Sadasadvilakṣaṇa entity. According to Advaitin Asat is not comprehended. However, Bheda is comprehended. Therefore, Bheda i.e., difference is Sat. Hence it is not justified to argue for the absence of Bheda.

Expl. (1) The concept of Anirvachaniya is rejected here. It is pointed out that the expression Mithyā does not refer to Anirvachaniya i.e., Sadasadvilakṣaṇa.

(2) (i) मिथ्याशब्दस्तु अभाववाची–अभावप्रतियोगी असत् अभावः इति अत्र उच्यते। न भवतीति अभाव इति वा।

(ii) न अद्वितीयत्वं युज्यते—अनुमानैः भेदाभावसाधनं न युज्यते।

Vedas do not convey untruth

37. वि. नि.—कथञ्च श्रुतिसिद्धः जीवपरमात्मभेदः निराक्रियते। मिथ्यावादित्वे च श्रुतेः कथं ऐक्यस्य सत्यत्वम्। कथञ्चैवं वादिनां वेदवादित्वम्।

वेदस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारादेव हि अवेदवादित्वं बौद्धादीनामपि।

अतः विष्णोः सर्वोत्तमत्व एव महातात्पर्यं सर्वागमानाम्।

कथञ्च जीवपरमात्मैक्ये सर्वश्रुतीनां तात्पर्यं युज्यते। सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात्।

तथा हि अनुभवविरोधः। न हि अहं सर्वज्ञः सर्वेश्वरः निर्दुःखः निर्दोषः इति कस्यचित् अनुभवः। अस्ति च तद्विपर्ययेण अनुभवः। न च मिथ्यानुभवः अयम्। तद्विपरीतप्रमाणाभावात्।

The difference between Jīva and Paramātma conveyed by Śruti cannot be denied. If it is contended that what Śruti conveys is not true, then, the Abheda conveyed by the Śruti will also not be true.

How can those who say that Śruti conveys untruth claim to be the followers of Veda? Buddhists are declared as non-followers of Veda only because, they say that Vedas convey untruth.

In the light of the above (as Jīva-brahma Abheda is not conveyed by Vedas) the Supremacy of Lord Viṣṇu is the purport of the entire Veda.

Further, Jīva-Paramātma Abheda cannot be the purport of Veda as it is opposed to all Pramāṇas.

Firstly, it is opposed to one's own experience. No one experiences that he knows all, he is the master of all, he is free from the sorrow and he is free from the drawbacks. On the contrary every one experiences in the opposite way. (viz., he knows very little, he is not the master, he experiences sorrow etc.). These experiences cannot be considered as untrue as these are not opposed by any Pramāṇa.

Expl. (1) Advaitins consider that Bheda Śrutis convey the Bheda that is Mithyā. In this case, one can argue back saying that Abheda Śrutis are also Mithyā. This attitude of considering Veda as Mithyā makes one an unbeliever in Veda like Buddhists.

Further, considering oneself as identical with Paramātma is opposed to experience. Our experience tells us that we are not Sarvajna, Sarvesvara etc. We are only Alpajna, Alpaśaktimān etc. These experiences clearly reveal that we are not one with Paramātma. Therefore, Jīva-Paramātma Abheda cannot be the purport of Śruti at all.

The Sruti 'Atat tvam asi' teaches Bheda

38. वि. नि.—न च अभेदे कश्चिदागमः । सन्ति च भेदे सर्वागमाः ।

तथाहि 'अतत् त्वं असि' इति नवकृत्वोपदेशः सदृष्टान्तकः । न चायं अभेदोपदेशः ।

स यथा शकुनिः सूत्रेण प्रबद्धः दिशं दिशं पतित्वा अन्यत्र आयतनं अलब्ध्वा बन्धनमेव उपाश्रयते। सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः ॥ १ ॥

There is no Sruti passage that teaches Abheda. On the other hand all Sruti passages teach Bheda. For instance, 'Thou art not that' (the Jīva in not Paramātma) is taught nine times with suitable illustrations. Here Abheda is not taught.

Just as a bird, tied by a string, flying in different directions and not finding any resting place returns to the place where it is tied, similarly, all these beings have God as their source, sustained by the God, and find their abode in God even after liberation.

Expl. (1) So far it was established that Bheda Śrutis are not Anuvādaka and these teach Bheda. Now, it is being pointed out that the so called Abheda Śrutis also teach Bheda.

Among Abheda Śrutis the passage 'Atat tvam asi' occurring in Chāndogya Upaniṣat is frequently quoted by Advaitins in support of Abheda. Therefore, this Śruti is first quoted here to explain its correct interpretation and to inform that this Śruti teaches Bheda only.

(2) In the Sixth Chapter of Chāndogya Upaniṣat Śvetaketu son of Uddālaka, was sent to Gurukula for studying scriptures. After studying for twelve years he returns home. The father finds that Śvetaketu had returned with the impression that he knew everything. To remove this pride the father asks him whether he knew that entity by knowing which everything else is known. Śvetaketu

confesses that he does not know and appeals to the father to teach him the same.

The father teaches him this doctrine of एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान by three illustrations. By these illustrations he teaches the son that by knowing the Supreme God everything else is known.

Then, the father explains the Supremacy of God by explaining his creatorship and briefly explains the process of creation. He further explains how the jīvas are regulated by the Supreme God in जाग्रत्, स्वप्न and सुषुप्ति states. It is to explain the सुषुप्ति state that this illustration of a bird tied to a string is given. It is in this discourse that the Śruti 'अतत् त्वमसि' occurs. The import of this statement 'Atat tvam asi' is explained by eight more illustrations. This passage and all nine illustrations given in this context teach Bheda only. That is why it is more proper to take this phrase as 'अतत् त्वमसि'. Even if it is taken as 'तत् त्वमसि', its import is to teach Bheda only. In the latter case it means 'तदधीनः त्वमसि', 'तत्सदृशः त्वमसि' but not 'तदेव त्वमसि'.

(3) To ascertain whether Bheda is taught here or Abheda is taught, the following circumstances have to be taken into account :

(i) Śvetaketu had developed the pride that he knew everything and there was nothing more to be known. To tell him that he himself is Brahman would not help him to get out of this pride.

(ii) The discourse to teach him humility begins with the proposition that by knowing one entity everything else is known. That is to say, by knowing the Supreme God the purpose of knowing everything else is served. This statement is intended to impress upon him the Supremacy

of God. This will not at all go well with the tenet you are the God.

(iii) The discourse continues further and informs that God is the creator. The process of his creation is explained. The fact that all beings are regulated by him in waking state, dream and deep sleep is explained. This also will not go well with the tenet that Jīvas are identical with the God.

(iv) All the nine illustrations given in the context support the difference between the Jīvas and Paramātma.

Therefore, it is **जीवपरमात्मभेद** that is taught by **अतत् त्वमसि** and not **जीवब्रह्माभेद**. This teaching will be more clear if the phrase is read as '**अतत् त्वमसि**'.

(4) (i) तत्र आदौ जीवेश्वरयोः अत्यन्तभेदबोधनाय भगवतः तेजोवन्नादिसमस्तजगन्निमित्तकारणत्वादिरूपं जीवेषु असम्भाव्यमानं माहात्म्यमुपवर्णितम् ।

(ii) जागरे जीवस्य स्वातन्त्र्याभिमानात् स्वापे तदभावात् तत्र जीवस्य भगवदाश्रयत्वमनुभवारूढं कर्तुं स्वप्रान्तं ते विजानीहि इत्युपक्रान्तम् ।

(iii) यद्यपि उभयथा पदविच्छेदसम्भवेन इदं सन्दिग्धं वाक्यं तथापि असन्दिग्धभेदविषयदृष्टान्तानुगुण्येन भेदोपदेश एवायमिति निश्चीयते ।

(iv) तत्र जागरस्वप्नयोः शरीरेन्द्रियमनसां इतस्ततः विक्षेपेण श्रान्तस्य जीवस्य श्रमापनोदाय स्वापे परमेश्वराश्रयतामभिधाय तत्र दृष्टान्तः उच्यते स यथा शकुनिरिति ।

The illustrations of honey, rivers and sea convey the difference

39. **वि. नि.—यथा सोम्य मधु मधुकृतो निस्तिष्ठन्ति नानात्ययानां वृक्षाणां रसानां समवहारमेकतां गमयन्ति ते यथा तत्र न**

विवेकं लभन्ते अमुष्याहं वृक्षस्य रसः अस्मि अमुष्याहं वृक्षस्य रसः अस्मीत्येवमेव खलु सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सति सम्पद्य न विदुः सति सम्पत्स्यामह इति । त इह व्याघ्रो वा सिंहो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतङ्गो वा दंशो वा मशको वा यद्यद् भवन्ति तत्तदाभवन्ति ॥ २ ॥

इमाः सोम्य नद्यः पुरस्तात् प्राच्यः स्यन्दन्ते पश्चात् प्रतीच्यः ताः समुद्रात् समुद्रमेव अपियन्ति । सः समुद्र एव भवति । ता यथा तत्र न विदुः इयमहमस्मि इयमहमस्मीति । एवमेव खलु सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सतः आगम्य न विदुः सत आगच्छामह इति । त इह व्याघ्रो वा सिंहो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतङ्गो वा दंशो वा मशको वा यद्यद् भवन्ति तत्तदाभवन्ति ॥ ३ ॥

Just as, my dear, the bees prepare honey by collecting the juices from (the flowers of) the different kinds of trees and put them together.

And just as these juices are not able to discriminate themselves as 'I am the juice of this tree, I am the juice of this tree' similarly, my dear, all these Jīvas are with the God but do not know that they are with the God.

Consequently, these are born as tiger, lion, wolf, boar, worm, fly, gnat or mosquito, whatever these are, due to this ignorance (of their being with the God).

These rivers, my dear, the eastern flow towards the east, the western towards the west. These flow from sea to sea (through the clouds). These join the sea. Just as these rivers (their abhimāni deities) do not know as 'I am this one, I am this one', similarly, my dear, the Jīvas who come from the God, do not know that they have come from the God.

These are born as tiger, lion, wolf, boar, worm, fly, gnat or mosquito, whatever these are, due to this ignorance (of their having come from the God).

Expl. (1) By the illustration of the bird tied to a place it was pointed out that the Jīvas are dependent upon God and are regulated by him. Now, by the illustration of the honey collected by the bees, it is being pointed out that though the Jīvas are with the God they are not aware of him nor aware of the difference from him. But the fact is they are different from him.

एवमाद्येन प्रकरणेन जीवानां भगवदाश्रयत्वे कथिते न मत्तः अन्यः अस्मिन् देहे अस्ति मया भेदेन अनुपलभ्यमानत्वात् इत्याशयवता पुत्रेण भूय एव मा भगवान् विज्ञापयतु इति पृष्टः पिता उवाच 'यथा सोम्य मधु मधुकृतः'।

(2) निस्तिष्ठन्ति – निर्मिमिते, नानात्ययानाम् – परस्पर-विलक्षणानाम्,

यथा ते नानावृक्षरसाः तत्र मिश्रतायां विद्यमानमपि विवेकं न लभन्ते एवमेव इमाः सर्वाः प्रजाः जीवाः परमेश्वरशक्तिभिरेव स्वे स्वे शरीरे सति परमेश्वरे सम्पत्स्य सति सम्पत्स्यामहे इति न विदुः।

Through this simile of juices two points are made: (i) Jīva is with the God but still not aware of him. (ii) Jīva is different from the God.

The juices of different flowers are together but are not aware of one another. Though these are together, these are different from one another. Similarly, Jīvas are with the God and are different from him. However, they are not aware of him. That is why they suffer by being born as tiger, lion etc., as described here.

यदि स्वतोऽन्यः परमो देहेऽस्मिन् संव्यवस्थितः ।
न दृश्यते कुत इति भूयः पप्रच्छ पुत्रकः ।
अक्षैरदृश्यमानोऽपि न भेदो नास्ति पुत्रक ।
यथा पुष्परसा युक्ताः अजानन्तोऽपि भेदिनः ।
अजानन्तोऽपि पुरुषाः तथा विष्णोर्हि भेदिनः । (M.B.)

(3) The illustration of juice given above relates to a non-sentient. Therefore, an illustration of sentients viz. Rivers i.e., abhimāni deities of rivers, is given to show that even when two sentients are together and different, one may be ignorant of the other.

अस्तु अचेतनानां वृक्षरसानां अज्ञानम्। मया तु चेतनत्वेन हेतुः विशेष्यते इत्यभिप्रायेण पृष्टे पिता उवाच इमाः सोम्य नद्यः इत्यादि । (J.T.)

(4) नद्यः गङ्गाद्याः नद्यभिमानिदेवताः । ताः नदीदेवताः यथा तत्र समुद्रे इयं गङ्गा अहमस्मि इयं तु यमुना अयं समुद्रः इत्येवं अन्याः अपि न विदुः । एवं परमेश्वरे स्थित्वापि तं आश्रिताः स्म इति न विदुः । (J.T.)

चेतनानामविज्ञानं कथमित्येव चिन्तयन् ।
तं प्रत्याह यथा नद्यः चेतनाश्च समुद्रगाः ।
स्वं वारि नैव जानन्ति प्रजास्तद्वत् प्रजालये ॥ (M.B.)

Here again two points are made: (1) The rivers that have joined the sea are together. (2) The abhimāni deities of these rivers are sentient. But still these do not know the respective portions of the water.

Similarly, the Jīvas are with the God in the body. They are different from him. But still are not aware of him.

(5) Taking the reference to the rivers as the reference to their abhimāni deities is necessary. Otherwise there

will be no difference between the previous illustration and this illustration.

इमाः गङ्गाद्याः नदीदेवताः। अन्यथा पूर्वदृष्टान्तवैषम्याभावे एतद् दृष्टान्तोक्तिः व्यर्था स्यात्। (J.T.)

The illustrations of Tree, and Nyagrodha fruit convey difference

40. वि. नि.—स एष जीवेन आत्मना अनुप्रभूतः पेपीयमानः मोदमानः तिष्ठति। यस्य यदेकां शाखां जीवो जहाति अथ सा शुष्यति ॥ ४ ॥

न्यग्रोधफलमत आहरेति इदं भगव इति भिन्द्धीति भिन्नं भगव इति किमत्र पश्यसीति अण्व इव इमा धाना भगव इति आसां अङ्ग एकां भिन्द्धीति भिन्ना भगव इति किमत्र पश्यसीति न किञ्चन भगव इति। तं होवाच यं वै सोम्य एतमणिमानं न निभालयसे अस्य सोम्य एषः अणिम्नः एवं महान् न्यग्रोधः तिष्ठति ॥ ५ ॥

This tree being entered by the God remains sucking water and rejoicing.

Uddālaka asks his son Śvetaketu 'My dear! bring a fruit of that Nyagrodha tree.' The son brings, 'Revered Sir, here it is'. 'Break it'. 'Revered Sir, it is broken'. 'What do you see there'? 'Revered Sir, these extremely fine seeds'. 'Break one of these'. 'Revered Sir, it is broken.' 'What do you see there?' 'Revered Sir, nothing at all'.

Then, Uddālaka said to Śvetaketu 'My dear, that very subtle one i e., the God whom you do not perceive, verily, because of his support this big Nyagrodha tree exists.'

Expl. (1) In the fourth illustration of Tree it is pointed

out that the God is present in the body and regulates the Jīva. The Jīva functions in the body so long as the God is present, and when the God leaves, the Jīva also has to leave. Jīva cannot function independently.

In the fifth illustration of Nyagrodha fruit, the doubt as to why the God is not observed if he is present in the body, is answered.

Both these illustrations support Jīva-Paramātma difference only.

The full text of the fourth illustration is as under:

अस्य सोम्य महतो वृक्षस्य यो मूले अभ्याहन्यात् जीवन् स्रवेत् यो मध्ये अभ्याहन्यात् जीवन् स्रवेत् योऽग्रे अभ्याहन्यात् जीवन् स्रवेत् स एष जीवेन आत्मना अनुप्रभूतः पेपीयमानः मोदमानः तिष्ठति ।

अथ यदेकां शाखां जीवो जहाति अथ सा शुष्यति द्वितीयां जहाति अथ सा शुष्यति सर्वं जहाति सर्वः शुष्यति एवमेव खलु सोम्य विद्धीति होवाच ।

जीवापेतं वाव किलेदं म्रियत न जीवो म्रियत इति स एष अणिमा ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा अतत् त्वमसि श्वेतकेतो इति ।

My dear, if some one strikes at the root of this tree it would bleed but live (so long as the God is present in it) if strikes at the middle it would bleed but live, if strikes at the top, it would bleed but live.

This tree being entered by the God remains sucking water and rejoicing.

If the God vacates one branch of it, then, that branch dries up, if he vacates a second, then, that branch dries up, if he vacates a third, then, that branch dries up, if he

vacates the whole, the whole dries up. In this manner, my dear, you understand.

All these living beings die when the God vacates their bodies. But the God does not perish.

The God is the essence of all, regulator of all, his will is infallible, he could be comprehended by very subtle knowledge, he is the Lord of all, he has infinite bliss and he has infinite attributes. O Śvetaketu! you are distinct from him.

By this illustration the distinction between the God and Jīva, and the dependency of Jīva on the God are brought out.

(2) (i) In this illustration the word **वृक्ष** refers to **वृक्ष-जीव**. The word **जीव** refers to **परमात्मा**.

(ii) अस्तु ईश्वरः स्वतः भिन्नः तथापि जीवस्य तदधीनत्वं कुतः इत्यभिप्रायवता पुनः पर्यनुयुक्तः पिता अब्रवीत्—अस्य सोम्य महतः वृक्षस्य etc.

(iii) जीवन्—जीवेन परमेश्वरेण अधिष्ठितः चेत् तदा स्रवेत् रसमेव उद्गिरेत् न तु म्रियते।

(iv) स एषः वृक्षजीवः अनेन प्रकृतेन जीवेन आत्मना परमात्मना अनुप्रभूतः प्राप्तः अधिष्ठितदेहः पेपीयमानः पुनःपुनः भृशं पिबन् मोदमानः तिष्ठति।

(v) यथा वृक्षजीवस्य ईश्वरानुग्रहे सति विघातिषु बाह्य-कारणेषु सत्स्वपि अवस्थानं भवति। कदाचित् ईश्वरानुग्रहाभावे बाह्य-कारणबलवत्त्वाभावेऽपि शरीरशोषत्यागाद्यनिष्टं भवति एवं मानुषशरीरेऽपि जीवस्य ईशाधीनत्वं ज्ञातव्यम्।

(vi) जीवापेतम्—जीवेन हरिणा अपेतं त्यक्तमिदं प्राणिजातम्।

*

(3) The fifth illustration of Nyagrodha fruit is intended to answer the doubt as to why the God is not observed if he is present in the body to regulate the Jīvas. It is stated here that the God is very subtle and could be observed only by the results.

एवं जीवस्य सत्तादिप्रदः परमात्मा शरीरे वर्तमानोऽपि जीवेन कुतः न दृश्यते इति पृष्टः पिता उवाच—न्यग्रोधेति ।'

(4) (i) धानाः—बीजानि, अणिमानम्—परमसूक्ष्मं परमात्मानम्, अणिम्नः—सूक्ष्मभगवतः ।

(ii) अत्र वृक्षः प्रपञ्चः, फलम्—शरीरम्, धानाः—जीवाः, तत्र यथा सूक्ष्मे वटबीजे दृश्यमानेपि हरिः परमसूक्ष्मत्वात् न दृश्यते तथा जीवादपि सूक्ष्मत्वात् तदन्तर्गतः न दृश्यते इत्युक्तम् । (J.T.)

The illustration of salt in the water conveys difference

41. वि. नि.—लवणमेतदुदके अवधाय मा प्रातरुपसीदथा इति तद्ध तथा चकार तं होवाच यद्दोषा लवणमेतदुदकेऽवधा अङ्ग तदाहरेति तद्धावमृश्य न विवेद यथा विलीनमेव अङ्ग अस्यान्तादाचामेति कथमिति लवणमिति मध्यादाचामेति कथमिति लवणमिति अन्त्यादाचामेति कथमिति लवणमिति अभिप्रास्यैतदथ मा उपसीदथा इति तद्ध तथा चकार तत् शश्वत् वर्तते । तं होवाच अत्र वाव सत् सोम्य न निभालयसे अत्रैव किलेति ॥ ६ ॥

Uddālaka told Śvetaketu 'Put this salt in the water in a vessel and come to me in the morning.' He did so. Then, Uddālaka asked him 'Bring me the salt put in the water yesterday night'. Śvetaketu searched for it in the water and did not get it as it was completely dissolved.

My dear, take a sip of water from this end, how is it? 'Salt Sir'. Take a sip of water from the middle,

how is it? 'Salt Sir'. Take a sip of water from the end, how is it? 'Salt Sir'. 'Throw it away and come to me' Śvetaketu did so. It is there only, My dear, (just as the salt is there but it is not observed, similarly) the God is present there (in Jīvas) but you do not observe him.

Expl. (1) In the previous illustration it was pointed that God's presence can be observed from the effects of his presence. This is one more illustration to show his presence though he is not observed.

वटावस्थानादिकार्येण ईश्वरसामर्थ्ये दृश्यमानेऽपि तस्य अदर्शनं कथमिति प्रार्थितः पिता उवाच लवणमित्यादि ।

(2) (i) दोषा—रात्रौ, अवमृश्य—परामृश्य,

(ii) लवणगुणे रसे दृश्यमानेऽपि लवणं न दृश्यते तथा हरेः सामर्थ्ये दृश्यमानेऽपि भगवान् न दृश्यते ।

The illustrations of a blind-folded person and a sick person convey difference

42. वि. नि.—यथा सोम्य पुरुषं गन्धारेभ्यः अभिनद्धाक्षमानीय तं ततोऽतिजने विसृजेत् ॥ ७ ॥

अथ यदास्य वाङ् मनसि सम्पद्यते मनः प्राणे प्राणस्तेजसि तेजः परस्यां देवतायां तावन्न विजानाति ॥ ८ ॥

My dear, just as a person brought from the Gandhāra region blind-folded and left in the forest where there are no human beings etc.

Then, when his speech merged into Manas, Manas into Prāṇa, Prāṇa into Tejas and Tejas into the Supreme God he does not know etc.

Expl. (1) The full text of the illustration of the blind-folded person is as under :

यथा सोम्य पुरुषं गन्धारेभ्यः अभिनद्धाक्षमानीय तं ततोऽतिजने विसृजेत्। स यथा तत्र प्राङ् वा उदङ् वा पराङ् वा प्राध्मायीत अभिनद्धाक्ष आनीतोऽभिनद्धाक्षो विसृष्टः।

तस्य यथाभिनहनं प्रमुच्य प्रब्रूयेदेतां दिशं गन्धारा एतां दिशं व्रजेति स ग्रामाद् ग्रामं गच्छन् पण्डितो मेधावी गान्धारानेव उपसम्पद्येत एवमेवेह आचार्यवान् पुरुषो वेद तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ सम्पत्स्यते इति।

स य एषोऽणिमा ऐतदात्म्यमिदं सर्वं स आत्मा अतत् त्वमसि श्वेतकेतो।

My dear! just as a person brought from the Gandhāra region blind-folded and left in the forest where there were no human beings, would shout turning towards the east, north, or south 'I am brought here blind-folded and I am left here blind-folded.'

Just as someone would free his blind-folding and tell him that 'the Gandhāra region is in this direction and you go in this direction' and then, he (the person released from the blind-folding) being wise, clever, enquiring from village to village would reach the Gandhāra region, similarly, a person who obtains a right preceptor acquires the knowledge of the God. He has to wait only until his Prārabdha karmas are over, then, he attains liberation.

The God is the essence of all, regulator of all, his will is infallible, he could be comprehended by very subtle knowledge, he is Lord of all, he has infinite bliss and he has infinite attributes. O Śvetaketo! you are distinct from him.

(2) (i) By this illustration it is pointed out that it is through Guru's Upadeśa that one obtains the knowledge of the God and liberation.

गुरूपदेशः तद्दर्शनप्राप्त्योः हेतुरिति दृष्टान्तमाह पिता ।

(ii) यावत् न विमोक्ष्ये—प्रारब्धकर्मणः न विमोक्ष्यते तावदेव चिरं विलम्बः ब्रह्मप्राप्तौ अथ भोगेन प्रारब्धक्षयानन्तरं सम्पत्स्यते ब्रह्म प्राप्नोति ।

(3) (i) The full text of the illustration of a sick person is as under :

पुरुषं सोम्योपतापिनं ज्ञातयः पर्युपासते जानासि मां जानासि मामिति । तस्य यावन्न वाङ्मनसि सम्पद्यते मनः प्राणे प्राणः तेजसि तेजः परस्यां देवतायां अथ न जानाति । अथ यदाऽस्य वाङ्मनसि मनः प्राणे प्राणः तेजसि तेजः परस्यां देवतायां तावज्जानाति ।

स य एषोऽणिमा ऐतदात्म्यमिदं सर्वं स आत्माऽतत्त्वमसि—श्वेतकेतो इति ।

My dear ! relatives gather round a sick person and ask ' Do you know me, do you know me ' ? He knows until his speech merges into Manas. Manas merges into Prāṇa, Prāṇa into Tejas and the Tejas into the Supreme God.

Then, when his speech merged into Manas, Manas into Prāṇa, Prāṇa into Tejas and the Tejas into the Supreme God he does not know.

The God is the essence of all, regulator of all, his will is infallible, he could be comprehended by very subtle knowledge, he is Lord of all, he has infinite bliss and he has infinite attributes. O Śvetaketo ! you are distinct from him.

By this illustration the dependence of Jīva on the God is explained.

जीवस्य अस्वातन्त्र्यं वृक्षदेहे अवगतं मानुषदेहे एव बोधय इत्यर्थितः आह पुरुषं सोम्य उपतापिनं ज्ञातयः पर्युपासते etc.

(ii) उपतापिनम्—रोगिणम्

The illustration of Robber conveys difference

43. वि. नि.—पुरुषं सोम्योत हस्तगृहीतमानयन्ति अपहार्षीत् स्तेयमकार्षीत् परशुमस्मै तपतेति । स यदि तस्य कर्ता भवति तत एवानृतमात्मानं कुरुते सोऽनृताभिसन्धोऽनृतेनात्मानमभिसन्धाय परशुं तप्तं प्रतिगृह्णाति स दह्यते अथ हन्यते अथ यदि तस्याकर्ता भवति तत एव सत्यमात्मानं कुरुते । स सत्याभिसंन्धः सत्येनात्मानमन्तर्धाय परशुं तप्तं प्रतिगृह्णाति स न दह्यते अथमुच्यते ॥ ९ ॥

My dear, they bring him dragging by hand and saying that 'he has robbed and he has committed the theft, heat the axe for him'. If he has committed the theft, then, he is a liar. Being a liar he is covered by untruth. Hence, when he holds the heated axe he is burnt and killed. But if he has not committed the theft, he is truthful. Being truthful he is covered by truth. Hence, when he holds the heated axe he is not burnt and he is released.

(Just as he is not burnt, similarly one who is covered by true knowledge does not suffer the bondage and is released.)

Expl. (1) By this illustration, the consequences of right knowledge and wrong knowledge are explained. To know that the Jīva is distinct from the God is the right knowledge and to think of the identity between the two is the wrong knowledge.

एवं सर्वप्रेरकं भगवन्तमात्मनः भेदेन यः जानाति यश्च सोऽहमित्यभेदेन जानाति तयोः कीदृशं फलमिति भावेनाह—पुरुषं सोम्य हस्तगृहीतं etc.

All the nine illustrations convey difference

44. वि. नि.—एवमेव खलु सोम्य आचार्यवान् पुरुषो वेदेति स्थाननवकेऽपि भेद एव दृष्टान्ताभिधानात् ।

नहि शकुनिसूत्रयोः नानावृक्षरसानां नदीसमुद्रयोः जीववृक्षयोः अणिमा धानयोः लवणोदकयोः गन्धारपुरुषयोः अज्ञप्राणादिनियामकयोः स्तेनापहार्ययोः ऐक्यम् ।

सति सम्पद्य न विदुः सति सम्पत्स्यामह इति, त इह व्याघ्रो वा सिंहो वेति, सत आगम्य न विदुः सतः आगच्छामह इति, त इह व्याघ्रो वा सिंहो वेति भेदापरिज्ञानेन अनर्थवचनाच्च ।

Similarly, a person who obtains a right preceptor acquires the right knowledge of the God.

Thus, the nine illustrations are given only to explain the difference between the God and Jīvas.

There cannot be any identity between the bird and the string, the juice drops of the flowers of different trees, rivers and sea, the Jīva of a tree and the God present in it, the seed and the subtle element in it, the water and the salt in it, the Gandhāra region and the person returned to it, the ignorant sick person and the God who regulates his senses, the thief and the stolen articles.

The statements 'Being supported and dependent upon the Sat i.e., the God' 'Those who do not know it, will be born as the tiger, lion etc'. 'Having arisen from the Sat i.e., the God' 'Those who do not know it, will be born as tiger, lion etc., state that those who do not know the difference between the God and Jīvas suffer.

Expl. (1) In the previous section, the nine illustrations given in Chāndogya in the context of अतत् त्वमसि were quoted to explain that these support the difference between the God and Jīvas. This is specifically stated here by way of concluding the discussion.

(2) The statement 'आचार्यवान् पुरुषो वेद' is repeated here to indicate that this observation is relevant for all nine illustrations.

एवमेव खलु सोम्य आचार्यवानिति वाक्यं स्थानान्तरस्थमपि सर्वत्र सम्बध्यते इति बोधयितुं अन्ते पठितम् ।

(3) Advaitins consider that the illustrations of नानावृक्षरस and नदीसमुद्र support अद्वैत. They state that यथा नानावृक्षरसाः एकीभूय मधुभावमापन्नाः न भेदं जानन्ति यथा च नद्यः समुद्रेण ऐक्यमापन्नाः तथा जीवाः परमानन्देन अपरिच्छिन्नेन ब्रह्मणा एकतां सुप्तौ मुक्तौ च आपन्नाः न भेदं पश्यन्तीति ।

This interpretation is not correct, because, after giving नानावृक्षरस illustration it is remarked 'सति सम्पद्य न विदुः सति सम्पद्यामहे'. Being supported and dependent upon the Sat i.e., God, those who do not realise it will be born as tiger, lion etc. Here the adverse consequences of the absence of the realisation of the difference between the God and Jīva are stated. This is an advice to realise the difference. The attainment of identity is not at all intended to be taught here.

Similarly, after नदीसमुद्र illustration also it is remarked 'सतः आगम्य न विदुः सतः आगच्छामहे' इति। Having arisen from the Sat i.e., the God, those who do not realise it will be born as tiger, lion etc. Here also the adverse consequences of not realising the difference between the God and Jīva are mentioned. This is also an advice to realise the difference.

नानावृक्षरसदृष्टान्तमुक्त्वा 'सति सम्पद्ये'ति दार्ष्टान्तिकवाक्ये नदी-समुद्रदृष्टान्तं च उक्त्वा ' सत आगम्य ' इति दार्ष्टान्तिकवाक्ये जीवानां विद्यमानभेदापरिज्ञानेन व्याघ्रादित्वापत्तिरूपस्य अनर्थस्य उक्तत्वात् दृष्टान्तवाक्ययोरपि विद्यमानभेदापरिज्ञानमेव विवक्षितमिति ज्ञायते ।

The correct position of **नानावृक्षरस** illustration is that the juices of the flowers of different trees are brought together, these result in the honey. It is not that these become identical with the honey that already exists. These produce honey. The point that is made here is that these juices of different flowers are the constituents of the honey now but still are different. These have not attained any identity either mutually or with an already existing honey. Thus, there is no scope to read the Advaita type of identity here and find support for Advaita doctrine from this illustration.

वृक्षरसाः परस्परं भिन्नाः एव स्वसमवेतं भिन्नमेव स्वपरिणामं भिन्नाभिन्नमेव वा प्रागसिद्धं मधु उत्पादयन्ति । न तु परस्परभेद-परित्यागेन प्राक् सिद्धेन मधुना ऐक्यमापद्यन्ते ।

45. वि. नि.—नहि गृहादागतस्य गृहे प्रविष्टस्य तदैक्यम् । ताः समुद्रात् समुद्रमेवापियन्ति स समुद्र एव भवति इत्यत्रापि भेद एवोच्यते । अन्यथा ताः समुद्र एव भवन्तीति व्यपदेशः स्यात् । अतः नद्यः समुद्रादागच्छन्ति तं प्रविशन्ति च समुद्रस्तु स एव नैतासां समुद्रत्वं भवतीत्यर्थः ।

न हि भिन्नानां नदीजलपरमाणूनां समुद्राणुभिः ऐक्यं युज्यते । तथा सति महाजनसमितौ प्रविष्टानां द्वित्राणां तदैक्यं स्यात् । न च तद्युज्यते भेदेन अनुभवात् ।

A person who comes out of the house and enters again into the house will not become identical with it.

In the passage 'These rivers come out from the sea and enter back into the sea (through the clouds) and the sea remains the sea' the difference is stated. Otherwise the statement would have been as 'these become the sea' (instead of भवति there would have been भवन्ति).

Therefore, the rivers come out of sea and enter into the sea (through the clouds). The sea remains the same sea. The rivers will not become sea. The distinct water particles of the rivers will not become identical with the water particles of the sea. Such a position will not stand to reason. In that case, a few persons who enter into a congregation of people will have to be treated as becoming identical with them. This is against the experience and without the support of any reason.

Expl. (1) In this section, it is pointed out that the illustration of नदीसमुद्र also does not support अभेद. On the contrary it supports भेद only.

(2) यद्यत्र नदीः उद्दिश्य तासां समुद्रभवनं विधीयते तर्हि ताः नद्यः समुद्र एव भवन्तीति पाठः स्यात् । ते तण्डुलाः ओदनं भवन्तीतिवत् ।

The meaning of 'Svam' and 'Apita'

46. वि. नि.—स्वं हि अपीतो भवतीत्यत्रापि स्व इति परमात्मनः अभिधानम् । 'स्वात्मना चोत्तरयोः' इति सूत्रात्—

स्वातन्त्र्यात् स्व इति प्रोक्तः आत्मायं चाततत्वतः ।
ब्रह्मायं गुणपूर्णत्वात् भगवान् विष्णुरव्ययः ॥

इति परमोपनिषदि ।

अपीत इत्यपि प्रवेशमात्रं स्वमिति द्वितीयानिर्देशात् । एकीभावविवक्षायां स्वेनेति निर्देशः स्यात् ।

स्वं कुलायं यथापीतः पक्षी स्यादेवमीश्वरम् ।
अप्येति जीवः प्रस्वापे मुक्तौ चान्योऽपि सन् सदा ॥ इति च ।

In the passage ' He enters into the God ' the word ' Sva ' refers to the God. This meaning for the word ' Sva ' is found in the Sūtra ' Svātmanā cha Uttarayoḥ'.

The Supreme God Viṣṇu is designated as ' Sva ' because of his independence. He is designated as Ātmā, because, he is all pervasive He is designated as Brahma, because, he possesses infinite attributes. He is glorious and he is imperishable. This is stated in Paramopaniṣat.

The word Apīta refers to the entry only, because, the word ' Svam ' is mentioned in the accusative. In case identity was intended to be conveyed, the word would have been used as 'Svena' with the instrumental case.

Just as a bird enters into its nest, similarly, Jīva enters into the God during the deep sleep and liberated states. However, he is distinct from him.

Expl. (1) Advaitins interpret the statement — '**स्वं अपीतो भवति**' as the Jīva attains identity with Brahman.

जीवः स्वं स्वात्मभूतं ब्रह्म अपीतः भवति इति ब्रह्मणि स्वात्मवाचि स्वशब्दप्रयोगात् ऐक्यप्रतीतिः ।

This contention of Advaitin is not correct. The word **अपीत** does not refer to the identity but refers only to the entry. **अनेन शब्देन प्रवेशमात्रं लभ्यते न ऐक्यम् ।**

Further the word **स्व** refers to the God in this context.

यद्यपि स्वशब्दः स्वात्मवाची तथापि अत्र असौ न स्वीकर्तुमुचितः

स्वात्मनि प्रवेशासम्भवात् किन्तु परमेश्वरवाच्येव स्वीकार्यः इत्यपि सिद्धम् ।

यत्र काले अयं पुरुषः जीवः स्वपिति तदा सता परमात्मना संगतः भवति इति 'पुरुष' 'सत्' शब्दाभ्यां जीवेश्वरयोः आश्रयाश्रयिभावेन प्रकृतत्वात् ।

The meanings of the word 'Jiva' and Prana

47. वि. नि.—एवमेव खलु सोम्य एतन्मनः दिशं दिशं पतित्वा अन्यत्रायतनमलब्ध्वा प्राणमेव उपाश्रयत इत्यत्रापि मन इति जीवः प्राणः इति परमात्मा । यत्रायं पुरुषः स्वपिति नाम इति तयोरेव प्रस्तुतत्वात् ।

मननान्मन उद्दिष्टः पुद्गलो निरयंगिरन् ।
कर्मानुशयनाच्चैव संसार्यनुशयी स्मृतः ॥ इति च ।
प्राणः प्रणयनादेव साधुत्वात् सन् हरिः स्मृतः । इति च ।

सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः इत्यत्रापि भेदः एव प्रतीयते ।

स्रष्टृत्वादाश्रयत्वाच्च युक्तानां च प्रति प्रति ।
स्थापनाच्च विभुः विष्णुः अन्यः संसारिणः मतः ॥ इति च ।

My dear, similarly, this Jīva moves towards different objects (during the waking and dream states), not finding any other resting place rests in God only (during the deep sleep state).

In this passage also the word Manas refers to Jīva and the word Prāṇa refers to the God. In the passage 'where the Jīva enters into the God' these two only have a reference.

Jīva is designated as Manas, because, he is of sentient nature, he is designated as Pudgal, since he

goes to hell, he is called as Anuśayi and Sansāri since he is affected by his deeds.

The God is called Prāṇa since he directs all. He is called San as he is free from the drawbacks.

In the passage 'All beings arise from the God designated as Sat; these are sustained by him and have him as their ultimate support.' Bheda i.e., difference (between the God and Jīva) is stated.

Lord Viṣṇu is different from the Jīvas, because, he is the creator, supporter and the abode after liberation.

Expl. (1) The meanings of certain key words in the Śakuni sūtra illustration are explained here.

(2) मनः–'मनु अवबोधने' इत्यतः असुन् प्रत्ययः, पुद्गलः–पुत् शब्दः निरयवाची गृ निगरणे पचाद्यच् रेफस्य लकारः, प्रणयनात्–जगत्प्रवर्तनात् प्राणः, साधुत्वात् निर्दोषत्वात् सन्।

(3) The Advaita interpretation of **सन्मूलाः** etc., passage is as under :

सत् परं ब्रह्म मूलं उपादानं घटस्य मृदिव भुजङ्गस्य रज्जुः इव वा यासां स्थावरजङ्गमानां प्रजानां ताः सन्मूलाः। तथा स्थितिकालेपि सदा आयतनं आश्रयः यासां ताः सदायतनाः। नहि घटः मृदमनाश्रित्य स्थितिं लभते। अन्ते सदेव प्रतिष्ठानां पर्यवसानं यासां ताः सत्प्रतिष्ठाः सत्स्वरूपतामेव प्रतिपद्यन्ते। तत् कथं सर्वस्य भेदपरत्वम् ?

This interpretation of Advaitin is not acceptable. It is not necessary to hold that the words **मूल, आयतन** and **प्रतिष्ठा** refer to **उपादानकारण.** In some contexts these refer to only **कारण** but not necessarily **उपादानकारण.** Here these refer to the God as **निमित्तकारण** i.e., **कर्ता.**

न तावत् मूलायतनप्रतिष्ठाशब्दाः उपादानादिषु नियताः किन्तु

कारणादिमात्रवाचिनः। तत्र आगमवाक्यान्तरानुसारेण पिता पुत्रस्य मूलमायतनं प्रतिष्ठापक इतिवत् भगवान् प्रजानां निमित्तकारणादिः इत्येव अस्य वाक्यस्य व्याख्येयत्वात् भेदोपपादकमेव इदं सिद्धयति।

48. वि. नि.—अनेन जीवेन आत्मना अनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणीति स एष जीवेनात्मना अनुप्रभूतः पेपीयमानः मोदमानः तिष्ठति इत्यत्रापि जीवशब्देन परमात्मा अभिहितः। जीव इति भगवतः अनिरुद्धस्य आख्या इति श्रुतेः।

विष्णुः जीव इति प्रोक्तः सततं प्राणधारणात्।
स प्रविश्य शरीरं च स्थावरं जङ्गमं तथा॥
महाभूतानि च विभुः त्रिवृत्करणपूर्वकम्।
संसारिणं भ्रामयति सदैव अन्यत्वलक्षणम्॥
तेनायं मोदते नित्यं वृक्षावस्थां गतोऽपि सन्। इति च।

तत्तेज ऐक्षत ता आप ऐक्षन्त इमास्तिस्रो देवता इति पूर्वमेव चेतनत्वसिद्धेः अनेन जीवेनात्मनेति संसारिणः पुनः प्रवेशः न युक्तः। अतस्तत्र जीवशब्देन परमात्मैवाभिहितः।

जीवेनात्मनानुप्रभूतः पेपीयमानः मोदमानः तिष्ठतीत्यत्रापि जीवशब्दोदितः पर एव। पेपीयमानः मोदमानस्तु संसारी। नहि चेतनादन्यस्य मोदभोगादिकं युज्यते।

सुखस्याप्यायतनं शरीरं दुःखस्याप्यायतनं शरीरम्।
अचेतनं प्राकृतमेतदाहुः भोक्ता तयोः चेतनकः शरीरी॥
इति भारते।

जीवापेतं वाव किलेदं म्रियते न जीवो म्रियते इत्यत्रापि जीवशब्दः परे। नहि संसारिणः मुख्यतः प्राणधारकत्वं युज्यते।

ब्रह्मणा त्यक्तदेहस्तु मृत इत्युच्यते नरः।

Just as in the passage 'I shall enter into these three deities with Jīva i.e., Aniruddha form and create names and things', the word Jīva refers to the God, similarly, in the passage 'being entered by Jīva i.e., the God Aniruddha, the Vṛkṣajīva remains sucking water and rejoicing' the word Jīva conveys God. Śruti states that the word Jīva is a name of the God Aniruddha.

Lord Viṣṇu is designated as Jīva, since he sustains the senses of Jīvas entering into the bodies of sentients and non-sentients. By mixing the great elements by the process of trivritkaraṇa he makes the Jīvas rotate in the cycle of birth and death. To be distinct from the Jīvas is his characteristic. The Jīva experiences joy even when he is in a tree, because of the presence of the God in it.

In the passage 'Having entered into these three the Jīva, i.e., God Aniruddha' it is not correct to take as 'Samsāri Jīva entered again into these three', because it is already clear that these three are sentient beings in view of the earlier statements 'the Tejas saw', 'the Ap saw', 'these three deities'. Therefore, in this passage the word Jīva refers to God only.

In the passage 'being entered by Jīva i.e., the God Aniruddha, the Vṛkṣa Jīva sucks water and rejoices', the word Jīva refers to the God only. However, one who sucks water and rejoices is Vṛkṣa Jīva. A non-sentient being cannot rejoice.

Body is the place for the sorrow and for the joy. But the body is non-sentient and is made out of

इत्यत्र तमेवैकं जानथ आत्मानमिति स्वशब्दपर्यायात्मशब्दात् न प्रकृतिजीवावभिधीयेते किन्तु पर एवेति भगवता व्यासेन अभिहितम् । अतः आत्मशब्दः तस्मिन्नेव मुख्यः ।

आततत्वाच्च मातृत्वादात्मेति परमो हरिः ।
आत्माभासाः तदन्ये ये न ह्येतेषां ततः गुणाः ॥

इति परमोपनिषदि ।

In the passage 'My dear! that very subtle one i.e., the God whom you do not perceive, verily, because of his support this big Nyagrodha tree exists', the word Aṇimā refers to the God only. Because, later it is stated 'The God is subtle, he is the essence of all, regulator of all, his will is infallible, he is the Lord of all, you are distinct from him'. (Therefore, Aṇimā i.e., subtle refers to him only).

With reference to the seeds the expression 'Aṇvyah iva' is used in feminine gender and with the particle Iva i.e., as it were. Therefore, the word Aṇimā (that is used in masculine) does not refer to the seeds. It cannot also be said that Śvetaketu is not observing the seeds.

The expression Aitadātmya means belonging to the God or of the Lordship of God. In the phrase 'Sa Ātmā' the word Ātmā refers to God only.

In the sūtras 'Dyubhvādi āyatanam Svaśabdāt' 'Na anumānam Atatacchabdāt', 'Prāṇabhrit cha' and in the passage 'Tameva ekam jānath Ātmānam', since the word Ātmā which is a synonym of the word 'Sva' is used, the God is referred to and not Prakṛti or Jīva. This is stated by Vedavyāsa himself.

Therefore, the word 'Ātmā' primarily refers to the God only.

The Supreme God Hari is designated as Ātmā because he is everywhere and he knows all. The others are called Ātmā only in the secondary sense. Their attributes are limited.

Expl. (1) The meanings of the words अणिमा and आत्मा are explained here. Both these refer to the Supreme God.

(2) The implications of the word अण्व्यः and अणिमा have to be clearly distinguished. अण्व्यः is an adjective of धानाः and refers to the smallness of the seeds. Aṇimā is a reference to the subtle nature of the God. It is this subtle and invisible God who enables the small seeds to grow into a big tree. Therefore, one has to believe him even if he is not visible.

(3) आत्मशब्दस्तु स्वामिवाची, ऐतदात्म्यं एतत्स्वामिकम् ।

(4) In the Upaniṣadic usage the word आत्मा refers to the God. This is pointed out by quoting the Brahmasūtras wherein this point is made clear.

The illustrations of a sick person and the robber also convey the difference

50. वि. नि.—तेजः परस्यां देवतायां तावन्न जानाति इत्यत्र च यदा अस्य प्राणादीन् परः ग्रसति तदा न जानाति यदा ददाति तदा जानातीति तद्वशत्वमेवोक्तम् ।

यदा प्राणान् ददातीशः तदा चेतनकोऽखिलम् ।
जानाति ग्रस्तकरणः तेन वेत्ति न किञ्चन ॥ इति च ।

अपहार्षीत् स्तेयमकार्षीत् इत्यत्र च अन्याभिमतस्यैव वस्तुनः अपहार्यत्वात् भेद एवायं दृष्टान्तः । अन्यं सन्तं परमात्मानं स्वयमिति मन्यमानः स्तेन एवेति । न हि स्वकीयं परित्यजन् स्तेनः भवति ।

ऐकात्म्यं नाम तदिदं केचिद् ब्रुयुरनैपुणाः ।
शास्त्रतत्त्वमविज्ञाय तथा वादबलाज्जनाः ॥
कामक्रोधाभिभूतत्वादहंकारवशंगताः ।
याथातथ्यमविज्ञाय शास्त्राणां शास्त्रदस्यवः ॥
ब्रह्मस्तेना निरानन्दाः अपक्वमनसोऽशिवाः ।
वैगुण्यमेव पश्यन्ति न गुणानि नियुञ्जते ॥
तेषां तमः शरीराणां तम एव परायणम् ।
यतः स्वरूपतश्चान्यो जातितः श्रुतितोऽर्थतः ॥
कथमस्मि स इत्येव सम्बन्धः स्यादसंहितः ।

इति मोक्षधर्मे ।

In the passage 'Prāṇa merges into the Tejas, and the Tejas into the Supreme God, he does not know' the dependency of the Jīva on the God only is stated by pointing out that when the God takes in the Prāṇa etc., the Jīva will not be able to know and function through them, and when the God allows these to function out then only the Jīva knows and functions through them.

When the God endows Jīva with the Prāṇa etc., then, the Jīva knows and functions but when these senses are made functionless, then, he is not able to know anything.

In the passage 'He robbed, he stole' also since only an object that is different from the robber could be robbed, the difference is stated in this illustration also. One who thinks himself to be the God unmindful of the distinction is a robber only. He who gives up his own is not a robber.

The unwise who talk of the identity (between Jīva and Brahman) without knowing the true teachings of śāstra, engaged only in debate, afflicted with the lust, anger, and arrogance are the robbers of the scriptures since they do not know the purport of the scripture correctly.

Those who steal the Brahman by hiding his true nature, will never enjoy bliss, their minds are immature and inauspicious, they always look for the drawbacks and never seek god's attributes, their very constitution is that of Tamas and therefore, their goal is Tamas only.

The God is distinct in respect of his very nature, by the evidence of the scripture, and for the very purpose of comprehension. Therefore, there will be no scriptural harmony if one considers himself to be identical with the God. This is stated in Mokṣadharma.

Expl. (1) It is stated here that the illustrations of a dying person, and that of a robber also convey the difference between the Jīva and Brahman.

(2) (i) शास्त्रतत्त्वमविज्ञाय–' अहं ब्रह्मास्मि ' इत्यादिशास्त्राणां तत्त्वमविज्ञाय।

(ii) याथातथ्यमविज्ञाय – ' द्वा सुपर्णा ' इत्यादिभेदपराणां शास्त्राणां याथार्थ्यमविज्ञाय, वैगुण्यमेव–निर्गुणत्वमेव,

(3) स्वरूपतः–परिणामभेदतः, जातितः–जीवत्वादिजातिभेदतः, श्रुतितः–' द्वा सुपर्णा ' इत्यादेः, अर्थतः–प्रयोजनभावाभावाभ्याम्।

(J.T.)

All nine illustrations convey the difference

51. वि. नि.—

यथा पक्षी च सूत्रं च नानावृक्षरसा यथा ।
यथा नद्यः समुद्रश्च शुद्धोदलवणे यथा ।
यथा चोरापहार्यौं च यथा पुंविषयावपि ।
तथा जीवेश्वरौ भिन्नौ सर्वदैव विलक्षणौ ।
तथापि सूक्ष्मरूपत्वात् न जीवात् परमो हरिः ॥
भेदेन मन्ददृष्टीनां दृश्यते प्रेरकोऽपि सन् ।
वैलक्षण्यं तयोः ज्ञात्वा मुच्यते बद्ध्यतेऽन्यथा ॥

इति च परमोपनिषदि ।

प्रेरकः सर्वजीवानां प्राणधीचोदिता च सः ।
विष्णुः संसारिणः अन्यः यस्तमविज्ञाय मूढधीः ॥
देहेन्द्रियप्राणबुद्धिनेतृत्वं मन्यते त्मनः ।
अतः संसारपदवीं याति जीवेशयोः सदा ।
वैलक्षण्यं परं ज्ञात्वा मुच्यते बद्ध्यतेऽन्यथा ॥

सर्वान् वेदानधीत्य महामनाः अनूचानमानी स्तब्ध एयायेत्यात्मनोऽन्यं अनूचानत्वादिगुणप्रदं परमविज्ञाय स्तब्धस्य पराधीनत्वज्ञापनेन स्तब्धतां निरस्य तन्निष्ठा हि अत्रोपदिश्यते ।

तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदित्यादि वादिप्रसिद्धमपि निराक्रियते ।

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठं ।
नान्यत् श्रेयो वेदयन्ते प्रमूढाः ॥

इत्यादिवत् श्रुतितात्पर्यापरिज्ञानप्राप्तं च ।

दर्शितं च एकात्म्यं नाम यदिदं केचिद् ब्रूयुरनैपुणाः इति ।

Like the bird and the string to which it is tied, like the juices of flowers of different trees, like the

rivers and sea, like water and salt, like the thief and the stolen property, like the person and the country of Gandhāra, the Jīva and God are distinct and have distinct characteristics. Though the God is distinct and is the regulator of Jīva, the ignorant do not realise this because of his very subtle nature. One who knows the distinction from the God attains liberation but those who do not realise it, will remain in bondage. This is stated in Paramopaniṣat.

The ignorant who do not realise that Lord Viṣṇu regulates senses, vital airs, Manas etc., of all Jīvas, God is distinct from Jīvas, and thinks that he himself is the master of his body, senses, vital airs and manas continues to be in bondage. But he who realises the distinction between the God and himself will attain liberation. Those who do not realise this distinction will be in bondage.

Śvetaketu had become conceited thinking that he himself had studied the entire Veda without realising that it was God who had bestowed this knowledge on him. This conceit is removed here by teaching him that he is entirely dependent upon the God.

'Some say that before creation there was nothing, it was all śūnya'. This view of some debators is also refuted here.

Some ignorant persons consider the sacrifices, gifts etc., only as the highest good without knowing the true purport of Śruti. Their wrong thought is also refuted here. It is already pointed out that some ignorant persons talk of identity between Jīva and Brahman and their view is rejected.

Expl. (1) In this section, first, it is shown that all the nine illustrations support Bheda i.e., the difference between the Jīva and Brahman. Then, it is stated that the idea of Abheda is entertained by some on four grounds. All these are incorrect grounds. Therefore, the idea of Abheda should be rejected and Bheda should be realised.

(2) (i) नवानामपि वाक्यानां जीवब्रह्मभेद एव तात्पर्यमिति प्रत्येकमुपपाद्य इदानीं सर्वेषामपि भेदपरत्वे समाख्या वाक्यं पठति यथेति ।

(ii) यथा पक्षी च सूत्रं तथा जीवेश्वरौ भिन्नौ । यथा नाना-वृक्षरसाः यथा च नद्यः समुद्रश्च तथा सर्वदैव विलक्षणौ ।

(iii) यथा धानागतः तथा सूक्ष्मरूपत्वात् भिन्नोऽपि भेदेन न दृश्यते । यथा शुद्धोदलवणे भिन्ने तथाप्युदकान्तर्गतं लवणं दृष्टसामर्थ्यमपि स्वयं न दृश्यते तथा प्रेरकोऽपि सन् दृष्टसामर्थ्योऽपि न दृश्यते ।

(iv) यथा पुंविषयौ बद्धाक्षगन्धारदेशौ भिन्नौ तथा जीवेश्वरा-वपि भिन्नौ । (J.T.)

(3) The four grounds on which **अभेदप्राप्ति** is shown in this section are as under :

(i) In the passage '**प्रेरकः सर्वजीवानां प्राणधी चोदितः सदा**' etc., it is stated that the senses, vital air, manas etc., are regulated by the God but ignorant persons think that they are the masters of these. This appropriation of God's role to oneself is a kind of **ऐक्याभिमान. श्वेतकेतु** is a representative of such **ऐक्याभिमानिन्**s. His **अभेदबुद्धि** is refuted and **भेदोपदेश** is made.

अत्र वाक्ये (प्रेरकः सर्वजीवानामित्यादि वाक्ये) देवादिप्रेरकत्वं यत् भगवतः लक्षणं तत् सर्वोऽपि जनः अहंकार ममकारवशादात्मनि मन्यते । लक्षणाभिमानो नाम ऐक्याभिमान एव अतः सर्वेषां प्राणभृतां

ऐक्यज्ञानप्राप्तौ श्वेतकेतूपलक्षितानां सज्जनानामिष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारार्थमैक्यप्रतिषेधः क्रियते इति भावः। (J.T.)

(ii) The first ground of **अभेदप्राप्ति** stated above is of a general nature. The second ground is particularly with reference to Śvetaketu himself. He thought that he got the knowledge of the entire Veda himself. He failed to realise that the God is the bestower of all knowledge. This is again appropriating the role of the God to oneself. This **अभेदप्राप्ति** is refuted by the Śruti as '**अतत् त्वमसि**'.

अहमेव अनूचानत्वादिगुणः स्वातन्त्र्येण इति स्तब्धस्य श्वेतकेतोः तन्निष्ठा भगवन्निष्ठा उपदिश्यते।

(iii) The third ground of **अभेदप्राप्ति** is by way of **वादिप्रवाद**. All along certain people have been arguing supporting **अभेद**. This has to be refuted and it is refuted as '**अतत् त्वमसि**'. This ground is indicated by the passage '**तद्धैक आहुः असदेवेदमग्र आसीत्**' etc.

'तद्धैक' इति वादिप्रसिद्धं ऐक्यवादिप्रवादप्राप्तमपि ऐक्यं निराक्रियते 'अतत् त्वमसी'त्यनेन।

(iv) The fourth ground of **अभेदप्राप्ति** is incorrect understanding of **श्रुति**। For instance the **श्रुति** passage '**अहं ब्रह्मास्मि**' does not teach **अभेद** but still some ignorant people interpret it as teaching **जीवब्रह्मैक्य**. This passage really teaches **अन्तर्यामित्व** of **ब्रह्मन्**.

श्रुतीनां अहं ब्रह्मास्मीत्यादीनां यत् तात्पर्यं अन्तर्यामिणः ब्रह्मत्वादिकं तदपरिज्ञानेन अन्यथार्थप्रतीत्या प्राप्तं च ऐक्यं निराक्रियते 'अतत् त्वमसी'त्यनेन।

Taking **इष्टापूर्त** etc., **काम्यकर्म** as **श्रेयस्** and its rejection is another example of **श्रुतितात्पर्याज्ञान** and its rejection.

Thus in the above four ways ignorant people are prone to think of अभेद. Envisaging these, अभेद is rejected and भेद is affirmed by 'अतत् त्वमसि'। अतश्चतुर्धाप्राप्ति-सद्भावात् तत्प्रतिषेधः युक्तः।

The grounds of एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान

52. वि. नि. — तद्वशत्वज्ञापनार्थं च सदेव सोम्येदमग्र आसीदित्यादिसृष्टिकथनम्।

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं च प्राधान्यात् किञ्चित् सादृश्यात् कारणत्वाच्च। न तु तदन्यस्य मिथ्यात्वात्।

नहि सत्यज्ञानेन मिथ्याज्ञानं भवति। नहि शुक्तिज्ञः रजतज्ञः इत्युच्यते। विरोधात् तयोः ज्ञानयोः। नेदं रजतमिति अरजतज्ञो हि शुक्तिज्ञः भवति। रजतज्ञश्चेत् न शुक्तिज्ञः। नहि तज्ज्ञः तदभावज्ञः भवति।

तदभावज्ञस्य तज्ज्ञानपूर्वकत्वं च अन्यत्र तस्य सत्त्वादेव दृष्टम्। तदनङ्गीकारे तदेव न युज्यते।

The process of creation by the God is explained from the passages 'Sadeva somya idam agre āsit' etc., to convey that all are entirely dependent upon the God.

By knowing one all others are known on three grounds viz. (i) Prādhānyāt i.e., on account of the God being most important. (ii) Sādṛśyāt i.e., on account of others' slight similarity with the God. (iii) Kāraṇatvāt i.e., on account of God being the cause.

Not on account of all others being unreal as contended by Advaitin. By knowing the real, one will not know the unreal. One who knows Śukti (the adhisthāna) will not know Rajata (the āropa). Because,

these two comprehensions are opposed to each other. (One who comprehends the superimposed will not know that on which it is superimposed and One who knows that on which something is superimposed will not know the superimposed).

One who does not know Rajat (that is superimposed) by realising that it is not really Rajata knows Śukti (the adhisthāna of superimposition) on the contrary if he still comprehends Rajat (without realising that it is not Rajata) he does not know Śukti.

The comprehension of the absence of something needs the knowledge of that elsewhere (but not in the very place of absence). If such a position is not accepted (if it is insisted that the Pratiyogi should be comprehended in the very place of its absence) the comprension of the absence itself becomes impossible.

Expl. (1) In this section the grounds of **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** are explained. The Advaitin's contention that by **सत्यब्रह्मज्ञान, मिथ्याभूतसर्वजगत्ज्ञान** is stated here, is rejected.

(2) Advaitins contend that in the first half of the Sixth Chapter of Chāndogya Upaniṣat Upādānakāraṇatva of Brahman is described and the Mithyatva of all else is pointed out. Therefore, the second part of this chapter wherein **तत्त्वमसि** occurs should be interpreted in tune with this.

'सर्वं खलु इदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत' इति सर्वस्य ब्रह्मोपादानकत्वं प्रागुक्तम्। उपादानत्वं च न परिणामित्वेन निर्विकारत्व-श्रुतिविरोधात् । किन्तु जगदारोपाधिष्ठानत्वेन यथा शुक्तिकायाः रजतोपादानत्वम्। तद् जगतः ब्रह्मोपादानत्वं प्रपञ्चयितुं षष्ठस्य पूर्वार्धे:

प्रवृत्तः । ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वजगतः मिथ्यात्वं षष्ठाद्यार्धस्य निश्चितम् । तत् कथं पूर्वार्धविरुद्धभेदपरत्वं उत्तरार्धस्य व्याख्यायते । (J.T.)

(3) The above contention of Advaitin is rejected here. In the first half of the Sixth Chapter of Chandogya Upādānakaraṇatva of Brahman is not stated. It is kartṛtva i.e., Nimittakaraṇatva that is stated. .This does not warrant **मिथ्यात्व** of **जगत्** । The **निमित्तकारणत्व** i.e., **कर्तृत्व** of Brahman i.e., God is stated here to point out that all are dependent upon the God and regulated by him.

स्यादेवं कथञ्चित् यदि उपादानं अभिप्रेतं स्यात् । न चैवम् । 'तदैक्षत तत्तेजोऽसृजत' इति इच्छापूर्वकस्रष्टृत्वस्य उक्तत्वात् । नहि मृदादिकं तथा किन्तु घटादीनां कुलालस्येव निमित्तत्वेमेव । सृष्टिकथनं तु तद्वशत्वज्ञापनार्थमेव ।

(4) Further, Advaitins contend that **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** is stated here in order to point out **मिथ्यात्व** of **जगत्** ।

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं च ब्रह्मव्यतिरेकेण जगतः अभावमभिप्रेत्य उक्तम् ।

This contention is also not correct. **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** is stated here to show **प्राधान्य** of **ब्रह्मन्**, **किञ्चित् सादृश्य** of others with **ब्रह्मन्** and **निमित्तकारणत्व** of **ब्रह्मन्**. None of these three grounds needs **मिथ्यात्व** of **जगत्** ।

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं च ब्रह्मणः जगत् प्रति प्रधानत्वम्, जगता किञ्चित् सादृश्यम्, जगन्निमित्तकारणत्वं च हेतूनभिप्रेत्योक्तम् । (J.T.)

(5) **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** cannot be worked out by considering all else as **मिथ्या**. **सत्यब्रह्मज्ञान** cannot lead to **मिथ्याजगज्ज्ञान** ।

अधिष्ठानज्ञानेन अध्यस्तस्य ज्ञानं क्वापि न उपलब्धम् । येन अधिष्ठानभूतब्रह्मज्ञानेन तत्र आरोपित सर्वज्ञानं सम्भावयामः । (J.T.)

(6) The knowledge of अधिष्ठान and the knowledge of आरोपित are opposed to each other. One prevents the other. For instance, One to whom शुक्ति appears as रजत is not aware of both शुक्ति and रजत simultaneously. When he sees रजत he is not aware of शुक्ति and when he finds शुक्ति he gets rid of रजत idea.

अधिष्ठानयाथात्म्यज्ञाने अध्यस्तज्ञानस्य क्वापि अदर्शनात् ।

Similarly, One who has ब्रह्मज्ञान will get rid of सर्वजगज्ज्ञान. Therefore, there cannot be सर्वजगज्ज्ञान by ब्रह्मज्ञान.

(7) उपादानकारणज्ञानेन कार्यज्ञान may hold good if it is परिणामि उपादान. But Advaitins talk of विवर्तोपादान. In case of विवर्तोपादान the उपादान is अधिष्ठान and its कार्य is आरोपित. As soon as अधिष्ठानज्ञान arises the आरोपितज्ञान disappears. For instance as soon as शुक्तिज्ञान arises the रजतज्ञान disappears. Therefore एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान does not work in case of विवर्तोपादान.

53. वि. नि. — प्रधानज्ञानादप्रधानस्य ज्ञातवद्व्यपदेशः अस्त्येव । यथा प्रधानपुरुषाणां ज्ञानाह्वाननाशनैः ग्रामः ज्ञातः आहूतः नाशितः इति व्यपदेशः ।

कारणे च पितरि ज्ञाते पुत्रो ज्ञात इति जानाम्येनमस्य पुत्रोऽयमिति व्यपदेश इति । एवमत्राप्येतत् सृष्टं सर्वमित्यादि ।

सादृश्याच्चैकस्त्रीज्ञानादन्यस्त्रीज्ञानमिति । तदेव सादृश्यमत्रापि विवक्षितं यथा सोम्यैकेन मृत्पिंडेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्यादित्यादिना ।

अन्यथा एकशब्दः पिण्डशब्दश्च व्यर्थः स्यात् । मृदा विज्ञातया इत्येतावता पूर्णत्वात् । न हि एकमृत्पिण्डात्मकानि अन्यमृन्मयानि । सादृश्यमेव हि तेषाम् ।

By the knowledge of the most prominent the unimportant are as good as known (that is to say, the purpose of knowing them is superfluous). For example when the most important person of a village is known, invited or destroyed, it is stated the whole village is known, invited or destroyed. Similarly, when the cause i.e., the father is known, the son is known, and one states that I now know that this boy is the son of this person. (Similarly by the description of God's creation) it will be known that this world is God's creation.

By the knowledge of one woman one knows others as women on account of similarity Such similarity (between the God and the world) is intended to be conveyed here by the example ' My dear, just as by knowing one lump of clay, all clay-made things are known ' etc.

Otherwise the word ' one ' and ' lump ' would be purposeless. ' By the knowledge of clay ' would have been sufficient. The other clay objects do not consist of this one lump of clay. Therefore, it is only similarity that is intended to be conveyed here (but not Upādāna-kāraṇatva).

Expl. (1) Advaitins take the examples of ' One lump of clay and the objects made of clay ' to support Upādāna-kāraṇatva of Brahman and explain ' एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान ' as उपादानकारण ब्रह्मविज्ञानेन सर्वजगद्विज्ञान. The untenability of such interpretation is already explained. Here, it is further explained that the very wordings of the मृत्पिंड example are against उपादानकारणत्व. The मृत्पिंड example indicates only similarity.

(2) According to Dvaita interpretation three grounds are stated for **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान**. These are **प्राधान्य, कारण** and **सादृश्य**. These three grounds are further explained here with suitable examples : (i) To explain **प्राधान्य** ground the example of the knowledge of the most important person in a village resulting in the superfluousness of the knowledge of others is given. This example enables us to know that the knowledge of the Supreme God makes the knowledge of all others superfluous.

अप्रधानज्ञानेन यत्प्रयोजनं तत्प्रधानज्ञानादेव सम्पद्यते इत्यभिप्रेत्य प्रधानज्ञानात् अप्रधानं ज्ञातमिति व्यवहारः अस्त्येव ।

कर्मदेवतादिविषयश्रवणमननविज्ञानानुष्ठानपूजादिना यत्फलं तत्सर्वमधिकं च भगवच्छ्रवणादिनैव लभ्यते । अतस्तदेव कार्यं लाघवात् आधिक्याच्च ।

(ii) The second ground for **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** is **कारणत्व**. When **कारण** is known **कार्य** becomes known. For instance when the father is known then the son is known. Similarly, when the God who is the creator is known, the world is known as created by him. Knowing merely the world does not serve any purpose. But if it is known as the creation of the God it is meaningful.

देवदत्तपितरि यज्ञदत्ते देवदत्तकारणतया विज्ञाते देवदत्तोपि यज्ञदत्तपुत्र इति उपदेशं विनैव ज्ञायते । एवं परमात्मनि अपि जगत्कारणत्वादिरूपेण ज्ञाते एतत्सृष्टं सर्वमित्यादिरूपेण जगत् ज्ञायते । कर्मादेः विश्वस्य स्वरूपेण ज्ञानं तावत् व्यर्थमनर्थफलं च । अल्पास्थिरत्वादिना कर्मादीनामपुरुषार्थत्वात् । अतः मुमुक्षुणा भगवत्सृष्टमित्यादिरूपेणैव ज्ञातव्यम् । तदर्थमपि पृथक् प्रयासः न कर्तव्यः भगवज्ज्ञानादेव तत्सिद्धेः । स हि जगत्कारणत्वादिरूपेण ज्ञायते । तस्मिन् तथा विज्ञायमाने जगदपि

तत्सृष्टत्वादिरूपेण ज्ञायत एव। अतः भगवति एव निष्ठा कार्या। The **कारणत्व** referred to here is not **उपादानकारणत्व** but **कर्तृत्वरूपनिमित्तकारणत्व.**

(iii) **सादृश्य** also leads to **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान**. This is explained by the example of the knowledge of one woman leading to the knowledge of all women.

एकस्यां स्त्रीव्यक्तौ स्त्रीशब्दवाच्यत्वादिना रूपेण ज्ञातायां 'स्तन-केशादिमती स्त्री स्यात्' इत्युक्त सादृश्यादन्यापि व्यक्तिः विनैव उपदेशेन यथा ज्ञायते तथा भगवति सत्यत्वेन ज्ञाते प्रामाणिकत्वसादृश्यात् जगदपि तथा ज्ञायते। ज्ञानानन्दादिरूपेण ज्ञाते चेतनत्वसादृश्यात् जीवा अपि तथा ज्ञायन्ते।

अतः अपेक्षितस्य जगज्ज्ञानस्य अन्यतः लभ्यत्वात् न कर्मादिविषयस्य शास्त्रस्य अभ्यासः विधेयः इति भावः।

(3) **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** cannot be taken in the literal sense. Therefore, its implication is explained here on three grounds: (1) The God is Supreme. The **कर्मदेवता** etc., are subordinate. Therefore, by knowing the Supreme God the purpose of knowing others is more than served.

अप्रधानज्ञानेन यत्प्रयोजनं तत्प्रधानज्ञानादेव सम्पद्यते।

कर्मदेवतादिविषयविज्ञानपूजादिना यत्फलं तत्सर्वं अधिकं च भगवच्छ्रवणादिनैव लभ्यते। अतः तदेव कार्यम्।

This is explaining the implication of **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** on **प्राधान्य** ground.

(2) Another way of explaining it is, if one knows the God as the creator of the whole world, he will automatically know that the world is his creation. This is knowing the glory of the God. A **मुमुक्षु** will not be interested in

merely knowing the world as a physical scientist. His knowing the world will be meaningful and fruitful if only it helps to know the glory of the God. Therefore, एकविज्ञान should imply to him भगवतः जगत्कारणत्वेन विज्ञान and सर्वविज्ञान the सर्वजगतः भगवत्सृष्टत्वेन ज्ञान. This is explaining the implication of this statement on the ground of कारणत्व. This कारणत्व is naturally कर्तृत्वरूपनिमित्तकारणत्व but not उपादानकारणत्व.

(3) The third way of explaining it is on the ground of similarity. जगत् is सत्य. It is as real as the God is. जीवs are चेतनs. They have ज्ञान and आनन्द. Thus, जगत् has similarity with the God in respect of सत्यत्व and जीव has similarity in respect of सत्, चित् and आनन्द. Therefore, by knowing the God who is सच्चिदानन्दरूप the knowledge of जगत् and जीव that are similar is easy. This is the third implication of एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान.

Advaitins take by एकविज्ञान the ब्रह्मज्ञान and by सर्वविज्ञान the ब्रह्मातिरिक्तमिथ्यात्वज्ञान. The ब्रह्मातिरिक्तमिथ्यात्वज्ञान is a negative outcome and cannot be termed as सर्वविज्ञान. The fallacy of such an interpretation is already pointed out.

(4) Now, the question is, whether the example given in the Upaniṣat itself viz. एकमृत्पिण्डविज्ञानेन सर्वमृन्मयविज्ञान supports सादृश्य ground of एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान or उपादानकारणत्व ground. To settle this we have to study the implications of the words एक and पिण्ड in this example. एक मृत्पिण्ड refers to one lump of clay. This one lump of clay cannot be the उपादानकारण of all clay objects. Each clay object will have its own lump of clay as its उपादानकारण. Therefore, the knowledge of one lump of clay does not constitute the knowledge of the उपादानकारण of all

*

objects of clay. Therefore, the knowledge of this one lump of clay cannot lead to the knowledge of all clay objects. Further, one lump of clay itself is a clay object. It is also a कार्य of मृत् but not a कारण of another मृन्मय object; much less of all मृन्मय objects. This is the implication of पिण्ड. If उपादानकारणत्व was intended here the statement would have been as एकया मृदा विज्ञातया सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्यात्. Hence, उपदानकारणत्व is not at all intended to be conveyed here as the ground of एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान.

If सादृश्य is taken as the ground of एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान there will be no difficulty of any kind. It is common experience that by knowing one that is similar to many, the others could be known on account of similarity. This is already explained above in respect of the God and all others.

Vacharambhana Sruti also does not support Mithyatva of the world

54. वि. नि.—यथा सोम्यैकेन लोहमणिना सर्वं लोहमयं विज्ञातं स्यात् यथा सोम्यैकेन नखनिकृन्तनेन सर्वं कार्ष्णायसं विज्ञातं स्यात् इत्यादिकमपि व्यर्थं स्यात् ।

नहि एकमण्यात्मकमन्यत् लोहमयम् । न चैकनखनिकृन्तनात्मकं सर्वं कार्ष्णायसम् ।

वाचारम्भणं विकारः नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यमित्यत्र च वाचा नाम्नारम्भणं विकारः अविकृतं नित्यं नामधेयं मृत्तिकेत्येव इत्येतद्वचनं सत्यमिति श्रुत्यर्थः ।

नच वाचारम्भणशब्दः मिथ्यात्वे प्रसिद्धः । वाचारम्भणमात्रमिति च अश्रुतकल्पनम् । तस्मिन् पक्षे नामधेयशब्दः इति शब्दश्च व्यर्थः स्यात् । अतः न कुत्रापि जगतः मिथ्यात्वमुच्यते ॥

'My dear, just as by knowing one gold nugget all that is made of gold is known'; 'My dear, just as by knowing one nail-cutter all that is made of iron is known'—in these examples also the words एक and मणि will be superfluous. All golden objects are not made of only one nugget of gold. All iron objects are not made of a nail-cutter.

The words other than Sanskrit words are produced by the sense of speech and therefore are not real. But in the example 'the Sanskrit word Mṛttika is eternal' it is stated that 'the words other than Sanskrit words are produced and therefore are not eternal but the Sanskrit word Mṛttikā is not produced (it is only manifested) and therefore it is eternal.' This is the meaning of this Śruti.

Here the word वाचारम्भण is not used in the sense of Mithyā. To read this word as वाचारम्भणमात्र is reading something that is not found in the Śruti text. In that case the words इति and नामधेय will become superfluous.

Expl. (1) Two more examples given to explain एक-विज्ञानेन सर्वविज्ञान are discussed in this section. The two examples are: (i) लोहमणि and लोहमय objects, (ii) नख-निकृन्तन and कार्ष्णायस objects. These two also do not support उपादानकारणत्व to be the ground for एकविज्ञानेन सर्व-विज्ञान. All golden objects are not made out of one nugget of gold and therefore there is no उपादानोपादेयभाव between one nugget of gold and all other golden objects. If such उपादानोपादेयभाव was intended then लोहेन विज्ञातेन सर्वं लोहमयं विज्ञातं स्यात् would have been sufficient. The words एक and मणि would be superfluous.

In the example of नखनिकृन्तन and कार्ष्णायस also, all iron objects are not made of one nail-cutter. Therefore, there is no उपादानोपादेयभाव between the two. Moreover the nail-cutter is clearly an object of iron by itself. It is not just raw iron.

In view of the above, these two examples also explain एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान on the ground of similarity only.

(2) It is explained above that the three examples given to explain एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान are based on the ground of सादृश्य i.e., similarity only. In this case, giving three examples will be unnecessary. This objection is answered by pointing out that even Advaitin utilises the three examples to explain only one ground viz., उपादानो-पादेयभाव. When he is asked as to why three examples are given for one and the same point, he answers that since the point to be explained is not simple, three examples are given to explain the same point. Dvaitin also can repeat the same answer. However, the purpose of three examples is also explained in Upaniṣatbhāṣya.

ननु सादृश्यस्यैव हेतुत्वेन विवक्षितत्वे दृष्टान्तत्रयं व्यर्थमिति चेत् (अद्वैताभिमत) विकारमिथ्यात्वस्य हेतुत्वेन विवक्षायामपि वैयर्थ्यं सममेव। दुर्गमार्थत्वात् तत्त्वस्य अनेकदृष्टान्तोपपादनमिति चेत् सम-मस्मन्मतेऽपि । उक्तश्च आचार्यैरेव अन्यत्र दृष्टान्तत्रये विवक्षाभेदः ।

(3) In addition to the three examples mentioned above, one more example viz., the example of the knowledge of the Sanskrit words making the knowledge of other words superfluous is mentioned thrice after each of the above example. The point made in this fourth example is, the Sanskrit words are eternal. These are not produced but are only manifested. The other words are produced.

Therefore, Sanskrit words are **प्रधान** while the other words are **अप्रधान**. Therefore the knowledge of Sanskrit words makes the knowledge of other words superfluous. This is also an example to explain **एकविज्ञानेन सर्वविज्ञान** on the ground of **प्राधान्य**.

वाचा वागिन्द्रियेण नाम्नां संस्कृतातिरिक्तानां यदारम्भणं उच्चारणं तद्विकारः उत्पादनं न तु संस्कृतस्य इव व्यञ्जनम् । अतः तानि विकृतानि मृत्तिकेत्येव संस्कृतमेव नामधेयं अविकृतं नित्यं च ।

प्राधान्यात् एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानमुक्तं तत्र दृष्टान्तः अनेन उच्यते । यथा अविकृतत्वात् नित्यत्वाच्च संस्कृतं प्रधानं विकृतत्वात् सांकेतिकमप्रधानं तज्ज्ञानात् यत्फलं तत्संस्कृतज्ञानात् सम्पद्यते तथा जगज्ज्ञानफलं परमात्मज्ञानेन लभ्यते ।

(3) The Advaitins interpret this passage **वाचारम्भणं** etc., to support **जगन्मिथ्यात्व**. Their interpretation is as under :

तत्र च विकारस्य मिथ्यात्वमुच्यते । वाचारम्भणं वागालम्बनम् । विकारः नामधेयं नामैव केवलं न विकारो नाम वस्तु अस्ति । परमार्थतः मृत्तिकेत्येव सत्यं वस्तु । अतः कारणव्यतिरिक्तस्य कार्यस्य मिथ्यात्वात् । एवं श्रुत्या स्वयमेव विकारमिथ्यात्वस्य एकविज्ञानेन सर्वविज्ञाने हेतुत्वेन उक्तत्वात् ।

This interpretation of Advaitin is untenable. The very wordings of this Śruti passage are against this interpretation. For example, the word **वाचारम्भण** does not mean **मिथ्या**. To stretch this expression to mean **वाचारम्भणमात्रम्** is going beyond what this **श्रुति** states. Further, since both the expressions **वाचारम्भण** and **नामधेय** are interpreted in the same way by Advaitin one of them is superfluous. The word **इति** after **मृत्तिका** clearly shows

that **मृत्तिका** refers to the word **मृत्तिका** but not the object **मृत्तिका**. Therefore, Advaita interpretation of this passage as conveying **जगन्मिथ्यात्व** is untenable.

(i) वाचारम्भणशब्दः किं मिथ्यात्वे रूढः उत यौगिकः। नाद्यः। अभिधानाद्यभावात्। न द्वितीयः। अवयववृत्त्यामिथ्यात्वालाभात्।

वाचारम्भणमात्रमित्युक्ते वस्तुतः नास्तीति लभ्यते इति चेत्। स्यादेवं यदि मात्रशब्दः श्रूयेत। नचैवम्। ततश्च अश्रुतकल्पनमेव दोषः।

(ii) मृत्तिकाशब्दस्य शब्दपदार्थकत्वमनङ्गीकृत्य अर्थपदार्थकत्वाङ्गीकृतौ इति शब्दः व्यर्थः स्यात्।

(iii) अतः सृष्टिवाक्ये एकविज्ञानवाक्ये दृष्टान्तवाक्ये वाचारम्भणवाक्ये न कुत्रापि जगतः मिथ्यात्वमुच्यते। न केवलं छान्दोग्यषष्ठस्य पूर्वार्धे किन्तु श्रुत्यादौ कुत्रापि मिथ्यात्वं नोच्यते।

Scripture supports the reality of the world

55. **वि. नि.—**

कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभूः।
'याथातथ्यतोऽर्थान् व्यदधाच्छाश्वतीभ्यः समाभ्यः।'
'यच्चिकेत सत्यमित्तन्न मोघं वसुस्पार्हमुत जेतोत दाता।
विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्च न प्रमिनन्ति व्रतं वाम्।'
प्र घान्वस्य महतो महानि सत्यासत्यस्य करणानि वोचम्।
'अनाद्यनन्तं जगदेतदीदृक् प्रवर्तते नात्र विचार्यमस्ति।
नचान्यथा क्वापि च कस्य चेदमभूत् पुरा नापि तथाऽ भविष्यत्।'
'असत्यमाहुः जगदेतदज्ञाः शक्तिं हरेर्ये न विदुः परां हि।
यः सत्यरूपं जगदेतदीदृक् सृष्ट्वा त्वभूत् सत्यकर्मा महात्मा।'

'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसम्भूतं किमन्यत् कामहैतुकम् ।
एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।
प्रभवन्त्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः' ॥ इत्यादेश्च ।

The Supreme God who is omniscient, ruler of the minds of all, superior to all, independent, created all the things truly at all times.

Whatever the God has created that is true. Nothing is sublated later. The Supreme God receives the sacrificial offerings and bestows the fruits on the sacrificers. O, the affluent Indra and Bṛhaspati ! the world governed by you is real. All the gods know your task of protecting this world. I declare the great and true deeds of the Supreme God.

This world is going on endlessly as it is. It was never sublated in the past and will never be sublated in future.

Ignorant persons who do not know the great power of the Supreme God say that this world is not real. The God has created this world truly and therefore is designated as Satyakarma.

Some say that this world is unreal and sublated. It has no lord. It is not developed through the stages of Prakṛti, Mahat, Ahankāra etc. It has no definite cause. The ignorant who had such a view indulge in cruel activities and lead the world towards destruction.

Expl. (1) In this section, the Śruti and Smṛti passages that declare that the world is real are quoted.

न केवलं जगतः मिथ्यात्वं क्वापि नोच्यते किन्तु श्रुत्यादिवाक्य-समुदायात् सत्यत्वं गम्यते ।

(2) कविः सर्वज्ञः, मनीषी—मनसामीशिता, परिभवति सर्वानिति परिभूः सर्वतो वरः, स्वयं भूः आश्रयः यस्य सः स्वयम्भूः स्वतन्त्रः, परमेश्वरः अर्थात् महदादीन् व्यदधात् निर्मितवान् ।

(3) (i) स्पार्हं स्पृहणीयं हविरादिकं वसु जेतीत प्राप्तापि, तथा तेभ्यः वसु फलं दातीत दातापि परमेश्वरः यद्विश्वं चकार तत् सत्यमित् सत्यमेव ।

(ii) मघवानौ धनवन्तौ इन्द्राबृहस्पती युवयोः अधीनं जगत् सत्यमित् सत्यमेव, वां युवयोः व्रतं जगत्पालनादिकं कर्म आपश्चन सर्वा देवता अपि प्रमिनन्ति जानन्ति, सत्या करणानि सत्यानि कर्माणि, अन्यथाबाधितं न अभूत्, सत्यकर्मा—सत्यकर्मनामा ।

(4) अपरस्पर सम्भूतम्—प्रकृतेः महान् महतः अहंकारः इत्यादि-क्रमेण सम्भूतं न भवति ।

Import of the words माया, अनृत, अविद्या etc.

56. वि. नि.—

‘अनित्यत्वविकारित्वपारतन्त्र्यादिरूपतः ।
स्वप्नादिसाम्यं जगतः न तु बोधनिवर्त्यता ॥
सर्वज्ञस्य यतो विष्णोः सर्वदैतत् प्रतीयते ।
बोधासहं ततो नैतत् किन्त्वाज्ञावशमस्य हि ॥’

इति परमोपनिषदि ।

‘प्रज्ञाविनिर्मितं यस्मादतो मायामयं जगत् ।
अनेनानुगतं यस्मादनृतं तेन कथ्यते ॥
बोधानिवर्त्यमपि तु नित्यमेव प्रवाहतः ।
अ इत्युक्तः परो देवः तेन सत्यमिदं जगत् ॥

तदधीनस्वरूपत्वादसत्यं तेन कथ्यते ।
सत्यस्य सत्यः स विभुः इन्द्रचापस्य सूर्यवत्' इति ॥

'तस्योपनिषत्सत्यस्य सत्यमिति प्राणा वै सत्यं तेषामेव सत्यम् ।'
इति च ।

'महामायेत्यविद्येति नियतिर्मोहिनीति च ।
प्रकृतिर्वासनेत्येवं तवेच्छानन्त कथ्यते ॥

प्रकृतिः प्रकृष्टकरणाद् वासना वासयेद् यतः ।
अ इत्युक्तः हरिस्तस्य विद्याऽविद्येति संज्ञिता ॥

मायेत्युक्त्वा प्रकृष्टत्वात् प्रकृष्टं हि मयाभिधम् ।
विष्णोः प्रज्ञप्तिरेवैका शब्दैरेतैरुदीर्यते ।
प्रज्ञप्तिरूपो हि हरिः सा च स्वानन्दलक्षणा ॥ इति च ।

The world is sometimes compared to the dream, etc., only to bring out its non-eternal nature, changing nature and the nature of its dependency. It is not intended to convey its sublating nature i.e., Mithyatva. The omniscient God Lord Viṣṇu knows it all the time. Therefore, it is not correct to say that it is sublated by the knowledge. However, it is always dependent upon the God.

The world is called as Māyāmaya as it is created by the Prajnā i.e., knowledge of the God. It is called as Anṛta as it is occupied by the God. The world is eternal as a continuous flow. It is never sublated by the knowledge. The God is called 'अ' the world is सत्य. Since the world is entirely dependent upon the God (i.e., अ) he is designated as Asatya. God is the regulator of the reality of the real like the sun regulating the reality of the rainbow.

Satya is the secret name of the Supreme God. Prāṇas i.e., Chaturmukha Brahma etc., Gods are called Satya and he is the regulator of their Satyatva.

O Lord! your will is called as Mahāmāyā, Avidyā, Niyati, Mohini, Prakṛti, Vāsanā etc., by innumerable names.

It is called Prakṛti as it does great things, it is called Vāsanā as it creates.

The God is called अ, the knowledge pertaining to him is called Avidyā. That which is plentiful is Māyā and his will is called Māya as it is plentiful. The God's will is called by all these names. The God is the very embodiment of his will which is of the nature of his bliss.

Expl. (1) In this section it is explained that certain expressions like Māyāmaya, Anitya, Vikāri etc., used with reference to the world in scripture do not convey Mithyatva of the world. These only convey its non-eternal and changing nature.

It is also explained that the words Māyā, Avidyā, Vāsanā etc., are only different names of God's will.

ननु पुराणादौ 'स्वप्नमनोरथौ यथा' इति जगतः स्वप्नादिसाम्यमुच्यते। तच्च ज्ञाननिवर्त्यत्वमेव। तत्कथं कुत्रापि जगतः मिथ्यात्वं न उच्यते इत्युक्तमित्याशङ्कां श्रुत्यैव परिहरति अनित्यत्वेति।

(2) उपनिषत्—रहस्यम्, प्राणाः—प्राणन्तीति प्राणाः ब्रह्माद्याः, मायामयमित्यस्य भगवदिच्छाधीनमित्यर्थः, प्रकृष्टा कृतिः अस्याः इति प्रकृतिः, वास्यते अनया इति वासना।

Distinction is the very nature of an entity

57. वि. नि.—

'सर्वे वेदाः हरेः भेदं सर्वस्मात् ज्ञापयन्ति हि ।
भेदः स्वातन्त्र्यसार्वज्ञ्यसर्वैश्वर्यादिकश्च सः
स्वरूपमेव भेदोऽयं व्यावृत्तिश्च स्वरूपता ।
सर्वव्यावृत्तये यस्मात् स्वशब्दोऽयं प्रयुज्यते ।
सर्वव्यावृत्ततामेव नेति नेत्यादिका श्रुतिः ।
विष्णोरतो वदेदन्या अपि सर्वा न संशयः ॥'

इति नारायणश्रुतिः ।

The entire Veda conveys the difference of the God from all i.e., Jīvas and Jada. This difference is nothing but the supremacy, independence, omniscience etc., attributes of the God. The distinction from others is the very nature of the God. The distinction is the very nature of an entity. The term 'Sva' in the word Svarūpa indicates its distinction from all others. The Śruti 'Neti Neti' etc., conveys the distinction of God from all others. All other Śrutis also convey the same.

Expl. (1) In this section the fact that the entire Veda conveys the distinction of the God from all others is stressed again. The objection how can Śruti convey two chief purports viz., the supremacy of the God and the distinction of the God from all others is answered by pointing out that the two attributes viz., supremacy and distinction are not different from each other both being the very nature of the God.

(i) सर्वेऽपि वेदाः भगवतः सर्वस्मात् भेदमेव बोधयन्तीत्यत्र श्रुतिमेव पठति । सर्वे वेदाः इति ।

(ii) सर्वे वेदाः हरेः सर्वस्मात् जीवजडात्मकात् भेदं ज्ञापयन्तीत्ययुक्तं 'सर्वोत्कर्षे देवदेवस्य विष्णोः' इति तद्गुणोत्कर्षे सर्ववेदानां महातात्पर्यस्योक्तत्वेन तद्विरोधात्। नहि एकस्य उभयत्र महातात्पर्यमुपपद्यते इत्यत आह भेद इति। स च भेदः स्वातन्त्र्यादिरूपः इत्यन्वयः। गुणोत्कर्षः भेदः इति एक एव अर्थः। अतो न विरोधः।

(iii) वस्तुनः या अन्यस्माद् व्यावृत्तिः। या च स्वरूपता तदुभयं तावदेकमेव।

(iv) स्वरूपशब्दान्तर्गतः रूपशब्दः वस्तुपरः स्वपरसाधारणः इति स्वशब्दस्य प्रयोगः। ततश्च 'सिद्धे सति आरम्भः नियमार्थः' इति इतरसर्वव्यावृत्तिबोधनाय स्वशब्दः प्रयुज्यते इति लभ्यते। एवं च सर्वतोव्यावृत्तं रूपं स्वरूपमित्यर्थः सम्पद्यते। अतः सर्वस्मात् व्यावृत्तिरपि हरेः स्वरूपमेव। विशेषविवक्षायां तु स्वातन्त्र्यादिगुणैः तन्निमित्तया सर्वतो व्यावृत्त्या च विशिष्टे हरौ तात्पर्यमिति भावः।

The points made in the above remarks are as under :

(i) The distinction of an entity from all others constitutes the very nature of that entity. The essential nature of an entity and the distinction of that entity from all others are not different.

(ii) **स्वातन्त्र्य, सार्वज्ञ्य, सर्वैश्वर्य** etc., attributes of the God are identical with the God and are his very essential nature. The distinction of the God from all others is also an internal attribute and identical with the God. In view of this, the Svātantrya, Sārvajnya etc., attributes and the attribute distinction are essentially not different from each other. Further, all these are not different from the God. Therefore, there is nothing wrong in saying that both the supremacy of the God and the distinction of the God from all others are the chief purport of the entire Veda. In

fact, these are not two purports but two statements of one and the same purport.

(iii) Though the attributes of the God and the God are identical, and different attributes of the God are also identical, one can talk of them as if these are different on account of Viśeṣa.

Interpretation of Abheda Srutis

58. वि. नि.—

'अहं ब्रह्मास्मि'

'तद्योऽहं सोऽसौ योऽसौ सोऽहम्'

'योऽसावादित्ये पुरुषः सोऽहमस्मि स एवाहमस्मी'त्यादि तु अन्तर्याम्यपेक्षया।'

'स यश्चायं पुरुषे यश्चासावादित्ये स एकः'

'अ इति ब्रह्म तत्रागतमहमिति तस्योपनिषदहमिति'

अहंनामा हरिर्नित्यं अहेयत्वात् प्रकीर्तितः।
त्वं चासौ प्रतियोगित्वात् परोक्षत्वात् स इत्यपि।
सर्वान्तर्यामिणि हरौ अस्मच्छब्दविभक्तयः।
युष्मच्छब्दगताश्चैव सर्वास्तच्छब्दगा अपि।
सर्वशब्दगताश्चैव वचनान्यखिलान्यपि।
स्वतन्त्रत्वात् प्रवर्तन्ते व्यावृत्तेऽप्यखिलात् सदा।
तत्सम्बन्धात्तु जीवेषु तत्सम्बन्धादचित्स्वपि।
वर्तन्त उपचारेण तिङ्पदान्यखिलान्यपि।
तस्मात् सर्वगतो विष्णुरेको भिन्न ततो बहुः।'

इति नारायणश्रुतिः।

'सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते।
अविभक्तं विभक्तेपु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम्॥

इति भगवद्वचनम्।

The God who is in me is Brahma i.e., Guṇapūrṇa.

The God who is in me is in the Sun and the God who is in the Sun is in me.

The God who is in Āditya is in me.

In all these the reference is to Antaryamin i.e., the God present within.

The God who is in Puruṣa and is in Āditya is one.

'अ' refers to Brahman and the word 'Aham' conveys Brahman. This is the secret name of Brahman.

The God is called 'Aham' since nobody can leave him. He is called 'Tvam' as he is always in front. He is called 'Sah' as he is beyond senses.

All case suffix forms of the word Asmad, Yuṣmad, and Tat convey the God. All numbers also convey the God though he is one. All these convey him since he is independent and supreme. These convey the Jīvas and Jada only secondarily. The verbal suffixes also convey him. Lord Viṣṇu is everywhere. He is distinct from all and he has many forms. Thus states Nārāyaṇa Śruti.

Such knowledge of the God which conveys the fact that he is present in all beings which are mutually distinct and distinct from him, he is imperishable, he has no internal distinctions and is Supreme is Sātvika knowledge. This is stated by Lord himself in the Gīta.

Expl. (1) In this section, certain Śruti passages that superficially appear to convey Abheda are quoted to show that these convey Antaryamitva but not Abheda.

(2) (i) तत्र आद्ये वाक्ये (अहं ब्रह्मास्मीति वाक्ये) अहं शब्देन अन्तर्यामिणं निर्दिश्य तस्य देशकालपूर्णत्वलक्षणं ब्रह्मत्वमुच्यते।

(ii) द्वितीये (योऽहं सोऽसौ) वाक्ये स्थानभेदेन अन्तर्यामिणोऽपि भेदशङ्कायां स्वान्तर्यामिणः सूर्यान्तर्गतेन परमात्मना ऐक्यमभिधाय पुनरिन्द्रार्जुनादिवदवान्तरविशेषनिरासाय योऽसौ सोऽहमिति सूर्यान्तर्गतस्य स्वान्तर्यामिणा ऐक्यमुच्यते। तृतीयेऽपि एवमेव।

(3) अनेन तत् त्वमस्यादिवाक्ये त्वंशब्देन अन्तर्यामी इत्यपि सूचितम्।

(4) विभक्तेषु—परस्परं परमेश्वराच्च भिन्नेषु, सर्वभूतेषु—चेतनाचेतनेषु अविभक्तं स्वगतभेदवर्जितम्, एकं भावम्—सर्वोत्तमम्।

The difference between Brahman and Jiva is real

59. वि. नि.—

न च असत्यो भेदः।

सत्यमेनमनु विश्वे मदन्ति रातिं देवस्य गृणतो मघोनः।
सत्यः सोऽस्य महिमा गृणे शवो यज्ञेषु विप्रराज्ये।

'सत्य आत्मा सत्यो जीवः सत्यं भिदा सत्यं भिदा सत्यं भिदा। मैवारुवण्यो मैवारुवण्यो मैवारुवण्यः'।

'आत्मा हि परमस्वतन्त्रः सर्ववित् सर्वशक्तिः परमसुखः परमो जीवस्तु तद्वशः अल्पज्ञः अल्पशक्तिः आर्तः अल्पकः'। इत्यादिश्रुतिभ्यः।

The difference is not unreal. All beings are happy by the grace of the Supreme God who is praised by the God Indra. This position (the Supreme God being the support and the others being dependent upon him) is the true position.

I offer prayers to the Supreme God of great glory during the sacrifices in order to obtain the happiness.

The God is real, the Jīvas are real, their difference is real, their difference is real, their difference is real.

The evil minded shall not pray him, the evil minded shall not pray him, the evil minded shall not pray him.

The God is absolutely independent, omniscient, omnipotent, has infinite bliss and is supreme while the Jīva is entirely dependent upon the God, has very limited knowledge, very limited power; suffers, and is very inferior.

Expl. (1) In this section, the Śruti passages that affirm the difference between the God and the Jīvas and show the contrast between the two are quoted.

(2) (i) गृणतः स्तुवतः मघोनः देवस्य इन्द्रस्य रातिं मित्रमेनं विष्णुमनु तस्माद्धेतोः विश्वे सर्वेऽपि प्राणिनः मदन्ति हृष्यन्ति इत्येतदीश्वरस्य जीवानां च उपजीव्योपजीवकत्वं सत्यम् ।

(ii) सः प्रागुक्तः विष्णोः महिमा सत्यः । तं सत्यमहिमानं अहं विप्रराज्येषु यज्ञेषु शवे सुखमुद्दिश्य गृणे स्तौमि ।

(iii) शपथत्वेन सत्यं भिदा इति त्रिरुक्तिः । आरुभिः दोषिभिः वन्यः वननीयः भजनीयः नैव ।

60. वि. नि.—

नच अवान्तरसत्यत्वमिदम् ।
यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन् ।
सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता ।

'एतमानन्दमयमात्मानमुपसंक्रम्य इमान् लोकान् कामान्नी कामरूपी अनुसञ्चरन् । एतत् सामगायन्नास्ते' ।

ऋचां त्वः पोषमास्ते पुपुष्वान् ।
गायत्रं त्वो गायति शक्करीषु ।
ब्रह्मा त्वो वदति जातविद्याम् ।
यज्ञस्य मात्रां विमिमीत उत्वः ॥
'परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते' ।
'स तत्र पर्येति जक्षन् क्रीडन् रममाणः
स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा अज्ञातिभिर्वा' ।

The difference is not Vyāvahārika. He who knows the Supreme God at the heart and in his great abode, enjoys all desires being together with the omniscient God.

Reaching the Supreme God of infinite bliss, the liberated moves into these worlds assuming the forms that he desires and enjoying the things that he desires, sings these Sāman hymns.

One Chaturmukhabrahmā sings the Ṛgveda hymns, One Chaturmukhabrahmā sings the Gāyatra Sāman, One Chaturmukhabrahmā recites the Pauruṣeya literature and One Chaturmukhabrahmā meditates upon Lord Viṣṇu.

The liberated reaches the Supreme God, attains his true nature and moves along with those who are liberated with him and also who are liberated earlier, eating, sporting, moving on chariots with women.

Expl. (1) Advaitins contend that the difference between the God and the Jīvas is only Vyāvahārika. This is present only during Samsāra i.e., transmigration. This difference will not continue after liberation. To counter this contention it is pointed out here that the difference

*

continues even after liberation and it is real. This position is affirmed by quoting passages from Ṛgveda, Upaniṣads and the other sacred literature.

(2) (i) अवान्तरसत्यत्वं–व्यावहारिकसत्यत्वं न।

(ii) ब्रह्मणा सह इति भेदोक्तिः। न च ब्रह्मणा ब्रह्मरूपेण सर्वान् कामान् अश्नुते इति व्याख्येयम्। ब्रह्मात्मैक्यत्वं प्राप्तस्य कामावाप्त्यनङ्गीकारात्।

(iii) उपसंक्रम्य इति समीपप्राप्त्युक्त्या भेदः प्रतीयते।

(iv) त्वः कश्चिद् ब्रह्मा। In this hymn the expression त्वः used in four places, refers to four liberated Chaturmukha-brahmās who are engaged in reciting Ṛgveda etc., as stated in the hymn. It does not refer to Brahmā priest in the ordinary sacrifice. In the ordinary sacrifice there will be only one Brahmā priest. Here four are referred to. Therefore, these are liberated Chaturmukhabrahmās. This hymn relates to the liberated.

मोक्षविषयं च एतद् ब्रह्मबहुत्वाभिधानात्। अतीतानन्तकल्पेषु मुक्तानां ब्रह्मणां बहुत्वोपपत्तेः। नच वाच्यं ऋत्विग्विषयमेतदिति। एकस्मिन् यज्ञे अनेकेषां ब्रह्मणामभावात्।

(v) परं ज्योतिः परमात्मानमुपसम्पद्य तत्समीपं प्राप्येति भेदोक्तिः। ज्ञातयः–सह मुक्ताः, अज्ञातयः–कल्पान्तरे मुक्ताः।

The difference continues in the liberated state

61. वि. नि.—'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत् तत् केन कं जिघ्रेत् तत् केन कं विजानीयात् येनेदं सर्वं विजानाति तं च केन विजानीयात् विज्ञातारमरे केन विजानीयात्'

'यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं तादृगेव भवति'

'तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति'

'अमृतस्यैष सेतुः'

अक्षण्वन्तः कर्णवन्तः सखायो मनोजवेष्वसमा बभूवुः ।
आदघ्नास उपकक्षा स उत्वे ह्रदा इव स्नात्वा उत्वे ददृश ॥

ईशमाश्रित्य तिष्ठन्ति मुक्ताः संसारसागरात् ।
यथेष्ट भोगभोक्तारः ब्रह्मान्ता उत्तरोत्तरम् ॥

इति मोक्षानन्तरं भेदश्रुतिभ्यः ।

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥

इति भगवद्वचनम् ।

ॐ जगद्व्यापारवर्ज्यम् ॐ । ॐ प्रकरणादसन्निहितत्वाच्चेति ॐ ।

In case only nirviśeṣa chinmatra remains after liberation, then, by what the liberated can see and what he can see, by what he can smell and what he can smell, by what he can know and what he can know, by what he can see him by whom he knows all this, and by what he can know himself the knower ?

Just as pure water poured into pure water, one will attain similar nature.

Then, the liberated getting rid of undesired Puṇya and Pāpa, attains similarity with the God in respect of being free from sorrow.

The God is the abode for the liberated. The liberated will have the eyes and the ears, they will have affection for the other liberated, they will have gradation in respect of knowledge etc. Some among these will sport in the Milk ocean, some others in the forests. These will be as calm as lakes and will see the God.

All those who are liberated from the transmigration find their shelter under the God. They enjoy the bliss in a graded way the Chaturmukhabrahmā being the highest among them.

In all these, the difference even after liberation is stated.

Having obtained this knowledge the liberated will attain similarity with me (in respect of the absence of sorrow). These will not be born again at the time of creation, nor will these suffer at the time of destruction.

The liberated will get all the desires excepting the power to create, sustain, etc. This is clear from the context and the inability of the Jīvas to create.

Expl. (1) Some more Śruti passages are quoted here to show that the difference continues in the liberated state.

(2) In the passage 'यत्र तु अस्य आत्मैवाभूत्' etc., the untenability of the contention that निर्विशेषचिन्मात्र only remains after liberation, is indicated. This passage is discussed in detail later.

(3) तादृगेव न तु तदेव, निरञ्जनः—निर्लेपः साम्यम्—निर्दुःखत्वादिसादृश्यम्, अमृतस्य—मुक्तजातस्य, सेतुः—आश्रयः, मुक्ताः सखायः—परस्परं प्रीतिमन्तः, मनोजवेषु—प्रज्ञादिगुणेषु, असमाः—तारतम्योपेताः, आदघ्नासः—आदघ्नाः बहुप्रमाणक्षीराब्धिमन्तः, उपकक्षासः—उपकक्षाः कक्षस्य वनस्य उप समीपे उ एव वर्तमानाः वनक्रीडारताः।

(4) जगद्व्यापारवर्जं मुक्तः सर्वान् कामानवाप्नोतीत्यैश्वर्यमर्यादोक्त्या जगद्व्यापारवतः हरेः भेदः अवगम्यते।

The Sruti 'यत्र तु अस्य' etc., is प्रसङ्गापादन

62. वि. नि.—अविनाशी वा अरेऽयमात्मानुच्छित्ति धर्मेति तद्धर्माणामप्यनुच्छित्तेः प्रस्तुतत्वात् । अत्रैव मा भगवान् मोहान्तमापिपन्न प्रेत्य संज्ञास्तीति संज्ञानाशस्य दोषत्वेनोक्तत्वात् ।

यत्रत्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत् इति हि आक्षेप एव । नहि भोगाभावो विज्ञातारमरे केन विजानीयादिति विज्ञातुरविज्ञानं चापेक्षितम् ।

अहमित्येव यो वेद्यः स जीव इति कीर्तितः ।
स दुःखी स सुखी चैव स पात्रं बन्धमोक्षयोः ॥
इति परमश्रुतिः ।

मग्नस्य हि परेऽज्ञाने किं न दुःखतरं भवेत् ।
इति मोक्षधर्मे ।

'The Ātmā is indestructible, his attributes are also indestructible'. In this passage it is stated that the attributes of Ātman are also indestructible.

'In this respect only you have confused me by saying that there is no knowledge after liberation'. By this remark the ceasing of knowledge is objected to by Maitreyi.

Therefore, the statement 'If Ātman alone remains after liberation, whom can one see and by what' etc., is only a prasangāpādana i.e., pointing out an adverse consequence (but not a statement of fact). In this passage it is not intended to state the absence of knowledge to the liberated, nor is it the intention to state that the knower will not know even himself.

The Parama Śruti clearly states that 'Jīva knows himself as 'I'. He undergoes the experiences of

joy and sorrow. He is eligible for the bondage and the liberation'.

The Mokṣadharma states that there cannot be a greater sorrow than being steeped in ignorance.

Expl. (1) Advaitin's contention that '**यत्र तु अस्य आत्मैव अभूत् तत् केन कं पश्येत्**' etc., passage conveys the fact that the liberated will not have any activity such as seeing, knowing etc., is refuted here. According Advaita interpretation the passage '**यत्र तु अस्य आत्मैवाभूत् तत् केन किं पश्येत्**' etc., describes the liberated state as a state when the liberated does not see, does not know and so on. That is to say the liberated is devoid of action, result, relation, etc. The state of bondage is described in '**यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति**' etc., and the liberated state is described in '**यत्र तु अस्यात्मैवाभूत्**' etc. The two states are contrasted in these two passages.

क्रियाकारकफलसम्बन्धस्य अत्यन्तमुच्छेदो हि अत्र मुक्तस्य उच्यते। तथाहि 'यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति' इत्यादिना अविद्यामयीं संसारावस्थां प्रदर्श्य 'यत्र तु अस्य आत्मैवाभूत्' इत्यादिना तद्विलक्षणां मुक्त्यवस्थां दर्शयति।

This contention of Advaitin is refuted here.

The full text of these passages is as under:

(i) यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं जिघ्रति इतर इतरं पश्यति तदितर इतरं शृणोति तदितर इतरमभिवदति तदितर इतरं मनुते तदितर इतरमनुजानाति।

(ii) यत्र वा अस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं जिघ्रेत् तत् केन कं पश्येत् तत् केन कं शृणुयात् तत् केन कमभिवदेत् तत् केन कं मन्वीत तत् केन कं विजानीयात् येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात् विज्ञातारमरे केन विजानीयात्।

According to Dvaita interpretation this passage does not describe the liberated state as a state of the absence of seeing, knowing etc., but it states the adverse consequences of holding such a view. It is an argument to refute the position taken by Advaitin that only Ātman i.e., chinmatra remains after liberation. This is clear from the other statements in this context. An important passage in this connection is, '**अविनाशी वाऽरे अयमात्मा अनुच्छित्तिधर्मा**'. In this passage it is clearly stated that neither **आत्मस्वरूप** is destroyed nor **आत्मधर्म**s viz. **ज्ञान, सुख** etc., are destroyed. This clearly shows that the remaining of **चिन्मात्र** alone is not intended to be conveyed in this discourse.

यदि निर्विशेषचैतन्यमात्रमवशिष्यते न किमपि वस्तु इति मतं स्यात् तदा दर्शनघ्राणादिरूपभोगोऽस्य न स्यात्। तथा येन ईश्वरेण इदं सर्वं जीवो विजानाति तज्ज्ञानाभावश्च प्रसज्येत। एवं विज्ञातुः आत्मनोऽपि ज्ञानं न स्यात्। निर्विशेषत्वेन कर्तृकर्मभावविरोधात्। भवितव्यं च दर्शनादिभोगेन ईश्वरज्ञानेन आत्मज्ञानेन च। अतः निर्विशेषचैतन्यमात्रावस्थानलक्षणोऽपि मोक्षः अनुपपन्नः इत्यापादनात्मकः आक्षेप एव अस्य वाक्यस्य अर्थः। (J.T.)

If **निर्विशेष चिन्मात्र** alone remains after liberation, then, there shall be no seeing, smelling etc., experiences. There shall be no knowledge of the God who enables the Jīva to know. There shall be no knowledge of Jīva himself. However, the liberated must have the knowledge of the God and the knowledge of himself. Therefore, the contention that the attainment of **निर्विशेष चिन्मात्र** state is liberation is not correct.

(2) 'यत्र तु अस्ये'ति आक्षेप एव न वस्तुस्थितिकथनम्। आक्षेपशब्दः अत्र प्रसङ्गार्थः। यत्र तु अस्येत्यादिना मुक्तौ भेदानङ्गीकारे प्रसङ्गः आपादनात्मा क्रियते।

The passage 'यत्र तु अस्यात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत्' etc., does not state that the liberated does not see, does not know etc., but protests that if the liberated does not retain his distinction he will not be able to see, to know etc.

(3) The fact that the liberated will not lose his attributes ज्ञान, सुख etc., is made clear in the passage 'अविनाशी वाऽरे अयमात्मा अनुच्छित्तिधर्मा'. In this passage it is clearly stated that the liberated will not lose either his distinct individuality or his attribute, ज्ञान, सुख etc.

मुक्तस्य न केवलं स्वरूपस्य, ज्ञानादीनां धर्माणामपि अनुच्छित्तेः प्रस्तुतत्वात्। स्वरूपविनाशस्य अविनाशीत्यनेनैवोक्तत्वात् (अनुच्छित्ति-धर्मा इति धर्मनाशस्य उक्तत्वात्)

(4) Further, Maitreyi herself has pointed out that the statement न प्रेत्य संज्ञा अस्ति i.e., there will be no knowledge after liberation—is a confusing statement. Because, this is not an acceptable position. The liberated state is the highest state and to talk of the absence of knowledge in that state is ridiculous.

भगवान् अत्रैव अवश्यवेदितव्ये एव विषये मां मोहान्तं आपिपत् प्रापितवान्। प्रेत्य मोक्षानन्तरं संज्ञा ज्ञानं नास्तीति। न चेदं सम्यग् ज्ञानम्। परमपुरुषार्थे मोक्षे ज्ञानाभावस्य असम्यक्त्वात्। मोक्षस्य अपुरुषार्थत्वप्रसङ्गः मैत्रेयी वाक्यस्य अर्थः।

This protest of मैत्रेयी was due to her misunderstanding the import of न प्रेत्य संज्ञास्ति. She had understood it as total absence of the knowledge on the part of a liberated. Therefore, Yajñavalkya clarifies that न वा अरे अहं मोहं ब्रवीमीत्यलं वा अर इदं विज्ञानाय। I am not confusing you. I say the liberated are capable of knowledge. What was

denied in the statement 'न प्रेत्य संज्ञा अस्ति' could be understood in two ways :

(i) After liberation the liberated will not be known to the unliberated. (ii) The liberated will not have the type of knowledge i.e., वृत्तिज्ञान that they used to have before liberation. They will have only स्वरूपज्ञान after liberation. In order to get this import made clear Maitreyi protested that you are confusing me. Therefore, the total absence of knowledge on the part of the liberated is not the import of the statement न प्रेत्य संज्ञास्ति.

The full text of this discourse is as under :

विज्ञानघन एव एतेभ्यः भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येव अनुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्तीति अरे ब्रवीमीति होवाच याज्ञवल्क्यः ।

सहोवाच मैत्रेयी अत्रैव मा भगवन् अमूमुहन् न प्रेत्य संज्ञास्तीति ।

स होवाच न वा अरे अहं मोहं ब्रवीमीति अलं वा अरे इदं विज्ञानाय ।

The liberated soul that had the body of Bhūtas i e., elements gets rid of the body of Bhūtas i.e., elements and attains the Supreme God. No unliberated will have the knowledge of liberated. The liberated will not have Vṛtti-jñāna.

Maitreyi said : Revered Sir, you are confusing me in this vital matter. You state that the liberated will have no knowledge. (How can such liberation be the goal of life if it is a knowledgeless state ?)

Then Yajñyavalkya explained : O Maitreyi ! I am not confusing you. The liberated are capable of knowledge.

विज्ञानघन एव एतेभ्यः भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येव अनुविनश्यति इति संसारे जीवस्य भूतोत्पत्तिविनाशनिमित्तौ उत्पत्तिविनाशौ इत्यभिधाय 'न प्रेत्य संज्ञास्ति' इति मुक्तस्य भूतानां विनिवृत्तत्वात् तन्निमित्तं वृत्तिज्ञानं नास्तीति याज्ञवल्क्येन उक्तम् ।

The points made in this discourse are as under :

(i) The passage 'न प्रेत्य संज्ञा अस्ति' does not state the total absence of knowledge to the liberated. It only states the absence of वृत्तिज्ञान.

(ii) यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं जिघ्रति etc., states that the knowledge is possible only if there is knower-known distinction. Since there is no total absence of knowledge in the liberated state, the knower-known distinction continues in the liberated state.

(iii) यत्र तु अस्य सर्वं आत्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत् etc., points out the adverse consequences of the position that there will not be knower-known distinction in the liberation. Such pointing out of adverse consequences is known as प्रसङ्गापादन.

To avoid such a contingency the knower-known distinction has to be accepted. Therefore, the passage यत्र तु सर्वमात्मैवाभूत does not support the Advaita contention that चिन्मात्रविशेष only remains in liberation but objects to it.

Interpretation of the Sruti 'न तु तद्द्वितीयमस्ति' etc.

63. वि. नि.—न तु तद् द्वितीयमस्तीति च। यत्तद् ब्रह्म द्वैतत्वेन न पश्यति तदेव द्वितीयं नेत्याह। यत्ततोऽन्यद् विभक्तत्वेनैव पश्येदिति वाक्यशेषात्। नहि द्रष्टुः दृष्टेः विपरिलोपो विद्यते इति हेतोश्च।

In the passage 'there is no second' it is stated that whatever the God does not see as second i.e., distinct, that does not exist as second i.e., distinct. Because, in the following sentence it is stated that whatever he sees as distinct that is only distinct. The reason is also stated that the God's comprehension cannot be false.

Expl. In this section the interpretation of the passage : ' यद् द्वैतं न पश्यति पश्यन् वै तन्न पश्यति। नहि द्रष्टुः दृष्टेः विपरिलोपो विद्यते । अविनाशित्वात् न तु तद् द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद् विभक्तं यत् पश्येत् ' is discussed.

According to Advaita interpretation, in this passage it is stated that during the deep sleep one sees and also does not see. That is to say, one has knowledge and also does not have the knowledge. He has the knowledge of himself, because, the knowledge of the knower i.e., self, never ceases to exist. He has no knowledge, because, nothing other than self exists during the deep sleep state.

सुप्तः पश्यन् वै ज्ञानवानेव तन्न पश्यति । कुतः ज्ञानवत्वम् । नहि द्रष्टुः दृष्टेः विपरिलोपो वर्तते अविनाशित्वात् । कथं पश्यन्नेव न पश्यति । यत् ततः स्वस्मात् अन्यद् विभक्तं पश्येद् तद् द्वितीयं नास्ति । अतः विषयाभावात् न पश्यतीत्युच्यते । निर्विषयस्य स्वरूपज्ञानस्य स्थितत्वात् पश्यन्नित्यपि ।

In short, according to Advaitin this passage conveys that during the deep sleep state one has **निर्विषयस्वरूपज्ञान** but not **बाह्यविषयज्ञान** since no **बाह्यविषय** exists from his point of view.

This description of deep sleep state is intended to show that there is no **भेदज्ञान** during deep sleep state. On this ground it is further intended to show that there will be no **भेद** or **भेदज्ञान** in the liberated state. **एवं अविद्याकार्यविलयमात्रेण सुप्तस्यापि द्वैताभावः तदा कुतो मोक्षे अविद्यायां सर्वात्मना निवृत्तायां द्वैतसद्भावः ।**

This interpretation of Advaitin is not correct.

From the context of this passage it can be made out that here the Abheda of different forms of the God present

in Nādis is stated. It is also stated that **जीव** and **जड** are different from the God.

In a previous passage of this section viz., '**ता वा अस्यैता हिता नाम नाड्यः यथा केशः सहस्रधा भिन्नः तावता अणिम्ना तिष्ठन्ति शुक्लस्य नीलस्य पिङ्गलस्य हरितस्य लोहितस्य पूर्णाः**' it is stated that the Jīva remains in these Nāḍis during deep sleep state in which the God is present in his five forms **शुक्ल नील** etc. This gives an impression that these forms of the God are different from each other.

In the same context in a further passage viz., **तद्वा अस्यैतदाप्तकाममात्मकाममकामं रूपं** a distinction between **रूप** and **रूपिन्** appears to have been stated.

To remove these two impressions and point out the non-distinction among different forms of the God present in Nādis is the intention of the passage **यद् द्वैतं न पश्यति पश्यन् वै तत् न पश्यति** etc.

'शुक्लस्य नीलस्ये'त्यादिपूर्ववाक्ये परस्परं विलक्षणनानारूपवद्भिः भगवद्रूपैः नाडीनां व्याप्तत्वमुक्तम्। तेन तद्रूपाणां भेदः प्राप्तः। तथा 'तद्वा अस्यैतदाप्तकाममात्मकाममकामं रूपमिति षष्ठ्या रूपरूपिणोर्भेदश्च। तन्निराकर्तुं यद् द्वैतमिति वाक्यम्। (R.K.)

In the light of this the import of the passage '**यद् द्वैतं न पश्यति**' etc., is as under:

हृदयस्य भवतीति हृदयशब्देन प्रकृतं ब्रह्म भगवान् यद् यस्मात् शुक्लादिकं रूपं स्वतः अन्योन्यं भिन्नं न पश्यति। तत् द्वितीयं भिन्नं नास्त्येव। तावता कथमभावः इत्यतः पश्यन् सर्वज्ञोऽपि तं न पश्यति। एवं तर्हि जीवजडात्मकमपि विश्वं किं ततो न भिन्नं नेत्याह। यद् यस्मात् भगवान् जीवजडात्मकं विभक्तं स्वतः भिन्नं पश्येत् तस्मात् ततोऽन्यदेव।

In this explanation of the import of 'यद् द्वैतं न पश्यति' etc., passage two points are made: (i) since the omniscient God does not see any distinction among his different forms शुक्ल, नील etc., there is no distinction among these. (ii) Since the God sees Jīva and Jada as distinct from him these are distinct.

Such comprehension of the God cannot be false because he is omniscient seer and whatever seen by him cannot be false. नहि द्रष्टुः दृष्टेः विपरिलोप., द्रष्टुः परमेश्वरस्य दृष्टेः ज्ञानस्य विपरिलोपः वैपरीत्यं अयथार्थत्वं न विद्यते अविनाशित्वात् निर्दोषत्वात् अबाधितत्वाच्च ।

The reference to द्रष्टा and दृष्टि clearly shows that the distinction between the two is shown here and there is no scope for any kind of non-distinction. अत्र वाक्ये द्रष्टृ-दृष्ट्योः सम्बन्धकथनेन निर्विशेषत्वं बाध्यते ।

Interpretation of the Sruti 'कर्माणि विज्ञानमयश्च' etc.

64. वि. नि.—'कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्वे एकीभवन्ति' इत्यत्रापि एकीभावो मत्यैक्यं क्षीराब्ध्यादिस्थित-तद्रूपापेक्षया स्थानैक्यं वा ।

'कामेन मे काम आगाद् हृदयाद् हृदयं मृत्योः । यदमीषामदः प्रियं तदैतूपमामभि'।

ब्रह्ममत्यनुकूला मे मतिर्मुक्तौ भविष्यति ।
अतः प्रायोऽनुकूलत्वमिदानीमपि मे स्थितम् ॥

'येनाक्रमन्ति ऋषयो हि आप्तकामा यत्र तत् सत्यस्य परमं निधानम्'

'एवमानन्दमयमात्मानमुपसंक्रामति' इत्यादिश्रुतिभ्यः ।

स्वरूपैक्याभिप्राये 'कर्माणि विज्ञानमयश्चे'ति न युज्यते । नहि तत्पक्षेऽपि कर्मणां ब्रह्मैक्यं मुक्तौ अस्ति ।

निवृत्त्यभिप्राये पञ्चदश कलानामपि समत्वात् 'गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु' इति अन्यासां कलानां गमनमुक्त्वा कर्मणां विज्ञानात्मनश्चैकीभावकथनं व्यर्थं स्यात् विशेषाभावात् ।

न च ज्ञाननिवृत्तस्य रजतस्य शुक्त्या एकीभावव्यवहारोऽस्ति ।

'परेऽव्यये' इति अधिकरणत्वकथनं च भेदज्ञापकम् । अन्यथा पर एव भवन्तीति निर्देशः स्यात् ।

जीवस्य परमैक्यं तु बुद्धिसारूप्यमेव तु ।
एकस्थाननिवासो वा व्यक्तिस्थानमपेक्ष्य सः ॥
न स्वरूपैकता तस्य मुक्तस्यापि विरूपतः ।
स्वातन्त्र्यपूर्णतेऽल्पत्वपारतन्त्र्ये विरूपते ।

इति परमश्रुतिः ।

In the passage 'the Abhimāni deities of Karma and the liberated Jīva attain the identity of thought with the imperishable Supreme God' the Ekībhāva i.e., identity is in respect of thought only, or it is identity of place with the forms of the God that are in Milk ocean etc., places.

Let my desire be the same as that of the God, let my heart think in the same way in which the God thinks, let those things that are delighting to the God be delighting to me (thus prays the liberated.)

After liberation my thought will follow the thought of the God. Therefore, now also my thought is as per his thought.

The sages whose desires are fulfilled attain the place where the God is present.

The liberated attain the blissful God.

From these Śruti passages the identity of thought and place is indicated.

If the identity of the very nature is to be taken, then, to mention Karma and Jīva will not suit the context. Even according to them (Advaitins) Karma does not attain identity with Brahman in liberation.

If the withdrawal of Karma is intended, then, it will be common with the other fifteen Kalās. Stating the withdrawal of the other fifteen Kalās and the deities, to state the identity of Karma and Jīva is meaningless. No special purpose is served by this.

The Rajata that is sublated is not considered as 'became identical' with Śukti.

The locative use as 'in the imperishable God' indicates the distinction. If the identity was intended the statement would have been as 'become the Supreme.'

The mention of the identity between the Jīva and the God indicates only the similarity of thought. It also indicates the common place. It never indicates the very identity of their nature as the two are different in nature. The difference is in respect of independence, and dependence, and infinite nature and finite nature.

This is stated in Parama Śruti.

Expl. (1) In this section the interpretation of the following Śruti is discussed.

गताः कलाः पञ्चदशप्रतिष्ठाः देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु ।

कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्वे एकीभवन्ति ॥

According to Advaita interpretation this Śruti conveys that 'At the time of the liberation the fifteen Kalās of the person to be liberated merge into their respective sources, the Abhimāni deities of these get into their original form, the actions performed by that person are eliminated and he himself attains the identity with the imperishable Supreme.'

गताः कलाः इत्यत्र मुक्तस्य परमात्मैक्यं स्फुटमेवोच्यते। तथाहि मुक्तिकाले देहारम्भकाः प्राणाद्याः पञ्चदश कलाः प्रतिष्ठाः स्वकारणानि प्रतिगताः भवन्ति। तदभिमानिनो देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु स्वमूलरूपेषु गताः भवन्ति। कर्माणि विदुषा कृतानि निवृत्तानि। विज्ञानमयश्चात्मा विद्वान् परे अव्यये परमात्मनि सर्वे एकीभवन्ति।

This interpretation of Advaita is untenable.

(2) The expression एकीभवन्ति does not mean the identity of the liberated and the Brahman for the following reasons :

(i) एकीभाव is mentioned with reference to the two viz. कर्म and विज्ञानमय. There cannot be any identity of कर्म with ब्रह्मन् since कर्म is non-sentient. कर्मणामपि परमेश्वरेण ऐक्यकथनं न युज्यते। न हि तत्पक्षेऽपि (अद्वैतिपक्षेऽपि) कर्मणा ब्रह्मैक्यं मुक्तौ अस्ति। जडानां चिदात्मना ऐक्यं तैरपि नाङ्गीकृतम्।

(ii) To avoid the above contingency, to interpret एकीभाव as निवृत्ति so far as कर्मs are concerned is not possible. The same expression cannot be interpreted in two ways viz. as identity in case of विज्ञानमय i.e., जीव and as निवृत्ति i.e., withdrawal in case of कर्म.

Further, there is withdrawal in the case of other fifteen Kalās. This being common to पञ्चदश कला and कर्म, the statement should have been as गताः कलाः षोडश. For

the same act of निवृत्ति to use the expression गताः in case of fifteen कला and एकीभाव in case of कर्म does not make proper sense.

यदि कर्माणि एकीभवन्ति इत्यस्य निवर्तन्ते इत्यभिप्रायः स्यात् तदा पञ्चदशानामपि कलानां निवृत्तिसाम्यात् कर्मणोऽपि कलात्वात् गताः कलाः षोडशेति वक्तव्यम्। पृथङ् निवृत्तिकथनं व्यर्थं स्यात्। किञ्च कर्मव्यतिरिक्तानां कलानां 'गताः' इति शब्देन कर्मणां तु एकीभवन्तीति शब्दान्तरेण निवृत्तिकथनं व्यर्थं स्यात्।

Therefore, the expression एकीभाव does not mean स्वरूपैक्य in this Śruti.

(3) The correct meaning of the expression एकीभाव here is मत्यैक्य—the identity of thought and स्थानैक्य—the identity of place. Such identity of जीव and ब्रह्मन् is mentioned in several other Śruti passages. A few such passages are quoted in this section. One of the passages quoted is 'कामेन मे काम आगाद्' etc. This passage is interpreted as follows :

मृत्योः संहर्तुः ईश्वरस्य कामेन इच्छानुसारेणैव मे कामः आगात् मुक्तौ आगच्छतु। मृत्योः हृदयात् हृदयं सङ्कल्पमनुसृत्यैव मे हृदयं सङ्कल्पं आगच्छतु। अमीषां अमुष्य मृत्योः यददः प्रियं तदेव मामभि आ सम्यक् एतु मामपि प्रियं भवतु। इति मुमुक्षुणा प्रार्थ्यते।

It is such identity of thought of the liberated with the God that is conveyed by the expression एकीभवन्ति. The liberated remaining in the same place such as Milk ocean with the God is also conveyed by this expression. The स्वरूपैक्य is not at all intended here.

(4) Keeping the above meaning of एकीभाव in mind this passage has to be interpreted as follows :

*

प्राणाद्याः पञ्चदश कलादेवताः अन्ये च प्रतिदेवतासु प्रतिबिम्बभूतासु प्रजासु प्रतिष्ठाः स्थितिहेतवः सर्वे देवाः कर्माणि कर्माभिमानिनी देवता च विज्ञानमयः आत्मा च इत्येते सर्वे परमात्मानं प्राप्य तस्मिन्नेव स्थिताः एकीभवन्ति प्राग् विभिन्नमतयः अधुना ऐकमत्यं प्राप्नुवन्ति ।

Thus the fact of कलादेवता, प्रतिदेवता and मुक्त जीवs attaining the identity of thought, that is to say, these strictly following the thought of the God, is described by एकीभवन्ति but not स्वरूपैक्य of मुक्त जीव and ब्रह्मन्.

The way in which स्वरूपैक्य is explained by Advaitin is also not logical. They say that the Jīva gets sublated or eliminated by ब्रह्मज्ञान. Such sublation cannot be described as identity. For instance, when the Rajata is sublated by realising that it is not Rajata, it is not said that it attained identity with the Śukti.

Further, the expression परे अव्यये is in the locative case suffix. This shows that the two are not identified but one finds its abode in the other. If the identity was intended, then, the statement would have been पर एव भवन्ति ।

Interpretation of the Sruti 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति'

65. वि. नि.—ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवतीत्यादि च 'सम्पूज्य ब्राह्मणं भक्त्या शूद्रोपि ब्राह्मणो भवेदि'तिवत् बृंहितो भवतीत्यर्थः । न हि ब्राह्मणपूजकः स एव ब्राह्मणो भवति ।

ब्रह्माणि जीवाः सर्वेपि परब्रह्मणि मुक्तिगाः ।
प्रकृतिः परमं ब्रह्म परमं महदच्युतः ।
तस्मान्न मुक्ता न च सा न क्वचिद् विष्णुवैभवम् ।
प्राप्नुवन्ति स एवैकः स्वतन्त्रः पूर्णषड्गुणः ॥

इति परमश्रुतिः ।

परो मात्रया तन्वा वृधान न ते महित्वमन्वश्नुवन्ति ।
ब्रह्मेशानादिभिः देवैः यत्प्राप्तुं नैव शक्यते ।
तद्यत्स्वभावः कैवल्यं स भवान् केवलो हरे ॥ इति च ।
यथापि यन्ति तेजांसि महातेजांसि भास्करे ।
पृथक् पृथक् स्थितान्येव तदन्येषामदर्शनम् ।
अप्ययोऽयं समुद्दिष्टो न स्वरूपैकता क्वचित् ॥
इति नारायणश्रुतिः ।

अतः सर्वागमविरुद्धमेव जीवेश्वरैक्यम् ।

The passage 'One who knows Brahman will become Brahman only' means that he attains greatness (It does not mean that he will attain identity with Brahman). This passage has to be understood like the statement that 'A Śūdra who worships a Brāhmaṇa with devotion will become a Brāhmaṇa'. A Śūdra who worships a Brāhmaṇa will not become the same Brāhmaṇa.

All Jīvas are called Brahma, the liberated Jīvas are called Parabrahma, Prakṛti i.e., Lakshmi is called Paramabrahma and Lord Achyuta is called Parama-mahadbrahma. Therefore, neither the liberated nor Prakṛti i.e., Lakshmi has the glory of Lord Vishṇu. He alone is independent, infinite and has the six attributes.

You are infinite with an immeasurable form. They cannot achieve your greatness.

The Supremacy that cannot be achieved by the Chaturmukhabrahma, Siva is yours. It is very natural to you.

Just as all other luminaries, though distinct from the great luminary the Sun, are not visible in his presence, the liberated Jīvas, though distinct from the Supreme God, are not observed in his presence. This kind of unobservedness is called Apyaya. This expression does not convey the identity.

Thus says Nārāyaṇa Śruti. Therefore, the idea of Jīveśvaraikya i.e., the identity of Jīva and Brahman is against all scriptures.

Expl. (1) In this section it is pointed out that certain passages like 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' do not support जीव—ब्रह्मैक्य. These only say that the liberated Jīvas attain a certain amount of glory. But never attain the glory of the Supreme God, much less an identity with him.

(2) The passage 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' means 'He who knows Brahman will attain Brimhitatva i.e., certain amount of greatness. ब्रह्मशब्दः बृंहणयोगनिमित्तकः ।

This passage could be interpreted in another way also. The Jīva who knows Brahman will remain Jīva only (even after knowing him). आद्यः ब्रह्मशब्दः परमात्मवाची द्वितीयः जीववाची । ततश्च यद्यपि जीवः परमं ब्रह्म वेद तथापि ब्रह्मैव जीव एव भवति । न तु पारतन्त्र्यादिरूपं जीवभावं परित्यज्य कदापि परमात्मत्वं प्राप्नोति ।

(3) In the passage 'ब्रह्माणि जीवाः सर्वेऽपि' etc., the expression ब्रह्म is used with reference जीव, परब्रह्म with reference to मुक्त जीव, परमब्रह्म with reference to Prakṛti i.e., Mahālakshmi and परममहद् ब्रह्म with reference to the Supreme God.

Criticism of Ekajivavada

66. वि. नि.—तथैव सर्वयुक्तिविरुद्धं च। न तावदेकजीववादो युज्यते। एकाज्ञानपरिकल्पितत्वे च सर्वस्य सर्वमिदं परिकल्पितमिति जानतः पुनः शिष्यादिबोधनं न युज्यते।

नहि स्वप्नोऽयमिति निश्चित्य स्वप्नपुत्रदायार्थं यतते। स्वप्ने तु स्वाप्नत्वाज्ञानादेव यतते।

न च बहूनां दृश्यमानत्वादस्याज्ञानपरिकल्पितमिदमिति निश्चयो युज्यते। स्वप्ने तु प्रबोधानन्तरमेकस्यावशिष्टत्वान्निश्चयः। न चात्र तथास्ति।

तस्य तस्य तथा तथा प्रतिपत्तव्यमित्यङ्गीकारे वस्तुनि विकल्पासम्भवात् अकल्पितमित्येव स्यात्। न च तथा प्रतिपत्तव्यमित्यत्र प्रमाणमस्ति।

In the same way Jīvaiśvaraikya is against all reasons also. The doctrine that only one Jīva is affected with ajñāna is not tenable. If all are projected by one Jīva's ajñāna, then, he who knows that all these are projected by one Jīva's ajñāna (i.e., his own ajnāna) cannot proceed to instruct his disciples. One who knows that he is undergoing a dream will not undertake any effort to distribute his property to the dream children. But in the dream itself he may do so as he is not aware that he is undergoing a dream.

Further, as there are many projecting themselves as teachers, it cannot be determined by whose ajñāna all these are projected. In case of dream, after one is awake he only remains. This is not the case in the case of Ajñāna.

It cannot be said that 'let each one think that all are projected by his ajñāna'. There cannot be many variants of the same thing. Therefore, the correct position is, these are not projected.

Further, there is no proof to hold that each one should think that these are projected by his own ajñāna.

Expl. (1) In this section एकजीववाद doctrine of Advaita is refuted.

Among एकजीववादिन्s there are three groups :

(i) केचित् मायावादिनः जीवजडेश्वरकल्पनानिमित्तं अज्ञानं उपाध्यवच्छिन्नजीवाश्रितं मन्यन्ते ।

Some of the Advaitins hold the view that the Ajñāna that projects Jīvas, Jada, and Īśvara is connected with one Jīva.

(ii) सत्यज्ञानानन्दस्वरूपब्रह्माश्रितमिति ।

Some other Advaitins hold the view that the Ajñāna is connected with Brahman who is of the nature of Satya, Jñāna and Ānanda.

(iii) अपरे तु जीवत्वब्रह्मत्वविवक्षां विहाय स्वरूपमात्राश्रयं जीवभागपक्षपाति यथा दर्पणः बिम्बप्रतिबिम्बविवक्षां विना मुखमात्रसम्बन्धी प्रतिबिम्बपक्षपातीति ।

Still other Advaitins hold that the Ajñāna is connected with the चिन्मात्रस्वरूप without any particular reference to either जीव or ब्रह्मन् but its effect is with reference to Jīvas just as a mirror is connected with the face without any particular reference to बिम्ब or प्रतिबिम्ब but it is effective with reference to प्रतिबिम्ब.

Among these three views the view that states that Ajñāna is connected with Jīva is criticised here. तत्र ये जीवाज्ञानवादिनः तान् प्रति इदं दूषणम् ।

(2) The first point of criticism levelled against एकजीवाज्ञानवादिन् is as under:

The one Jīva whose Ajñāna has projected the other Jīvas and Jada is known or not? If he is known, whether he is Guru or Śiṣya? If he is Guru, then, he already knows that it is his Ajñāna that is responsible for the projection of other Jīvas and Jada. Therefore, it is he who has to get rid of Ajñāna. No useful purpose will be served by teaching Vedānta to those who have no Ajñāna of their own, nor it is within their power to get rid of Ajñāna that is connected with some one else (the so called अज्ञानाश्रय एकजीव). This criticism is stated as एकाज्ञानपरिकल्पितत्वे च सर्वस्य सर्वमिदं परिकल्पितमिति जानतः पुनः शिष्यादिबोधनं न युज्यते। (V.T.N.)

This is further explained in Śrī Jayatīrtha's Tīkā as under:

सर्वस्य कल्पकः जीवः अमुकः इति निश्चितः न वा। आद्ये किमसौ इदानीं ऐक्यप्रवणः भेदप्रवणो वा । प्रथमे किं गुरुः शिष्यो वा। आद्ये दोषमाह—एकाज्ञानपरिकल्पितत्वे इति ।

विदिततत्वो हि गुरुः भवति। ततश्च सर्वमिदं जीवजडात्मकं मदविद्याकल्पितमिति जानतः नरान्तरबोधनं न युज्यते। शिष्यादीनां कल्पितत्वेन मोक्षरहितत्वेन निश्चितत्वात्।

The uselessness of any teaching to others by such a Guru is explained by the illustration of a person trying to distribute the property to the dream children after he is out of dream.

This dream example is given from the Advaitin's point of view of a dream. According to Dvaita, the dream objects are true. **परप्रसिद्धया च इदं दृष्टान्ताभिधानम् । स्वपक्षे स्वप्नस्य सत्यत्वात् ।**

An example from the point of view of both is also given in the Tīkā.

उभयप्रसिद्धया तु मृतपुत्रः भ्रान्त्या पुत्रं प्रतीत्य भ्रान्तेः उत्थितः कल्पित एवायमिति निश्चित्य तदीयदायार्थं न हि यतते इति दृष्टान्तः अभिधातव्यः ।

A person whose son is dead but who unfortunately sees him in a delusion, but soon realises that he is no more, will not make any effort to give his property to the son seen in the delusion.

The point made here is that a person who is out of illusion will not deal with the persons who belong to the arena of illusion. Presently the **गुरु** who is so called **एक-जीव** and has been **अज्ञानाश्रय**, if **ऐक्यप्रवण** i.e., has realised **जीवब्रह्मैक्य**, then, he knows that all others are projections of his Ajñāna. Therefore, there is no point in his proceeding to teach others.

One can urge again on this saying that though the Guru has realised **जीवब्रह्मैक्य**, this is still not completely ripe. Therefore, he still sees his disciples around and teaches them.

गुरुः विदिततत्वोऽपि ज्ञानस्य अपरिपक्वत्वात् । अविद्यायाः कार्त्स्न्येन अनिवृत्तत्वात् शिष्यादिकं पश्यति । अतस्तन्मोक्षार्थं बोधनं कुर्यात् ।

This contention is not correct. The Guru cannot proceed to teach them by merely seeing them around. He

should be unaware of their being projected. Being ऐक्य-प्रवण he is now aware that they are projected. Therefore, he will not proceed to teach them. During the dream one is not aware that he is in the dream and therefore, deals with the dream persons. He will not deal with them after he is out of dream. Merely seeing the disciples around is not sufficient to deal with them. One should also be aware that they are not projected. But the ऐक्य-प्रवण गुरु is aware that they are projected.

न प्रवृत्तौ दर्शनमात्रं कारणं किन्तु कल्पितत्वाज्ञानसहितम्। अतः गुरुः शिष्यादिकं पश्यन्नपि कल्पितत्वनिश्चयात् न प्रवर्तेतैव।

It cannot also be urged that the Guru proceeds to teach Vedānta to the disciples by force of habit. Because, there can be force of habit in other matters. But this force of habit cannot nullify his ब्रह्मैक्य knowledge and the consequent knowledge of others being mere projection.

संस्कारात् प्रवृत्तिः इत्यपि न युक्तम्। नहि अयं वेगादिवत् बलात् प्रवर्तयति। किन्तु निश्चितार्थानुसन्धानप्रतिबन्धेन। ततश्च भिक्षाटनादौ घटतां नाम कथञ्चित् प्रवृत्तिः। अद्वैतं बोधयंस्तु कथं तदनुसन्धान-हीनः स्यात्।

(3) Further, many claim to be Gurus in Advaita circle. Therefore, it is difficult to decide as to who is अज्ञानाश्रय among these Gurus.

सर्वेऽपि गुरवः कल्पकाः किं वा कश्चिद् गुरुः। नाद्यः। एक-जीववादपरित्यागापत्तेः। द्वितीये दोषमाह न च बहूनामिति।

In the case of dream, after the dream is over, it becomes clear as to who had the dream; but not in this case of अज्ञानाश्रय जीव.

It cannot also be said—let each Guru think that मद्ज्ञानपरिकल्पितं सर्वं अहमेव परमात्मा. In this case, the question will arise whether such a thought is true in the case of one of the Gurus or all Gurus. In case it is only one of them, then, the question of identifying him remains undecided. The other alternative of all being true is not possible, because, the truth of one negates the truth of the other. This leads to the conclusion that all of them are not true; that is to say, the thought that मद्ज्ञानकल्पितं सर्वं is not true in the case of all of them. The result will be none of them is अज्ञानकल्पित. Thus the very theory of अज्ञानकल्पितत्व collapses.

67. वि. नि. — शिष्याज्ञानपरिकल्पितमित्यङ्गीकारे तस्यैवाचार्यभावे स्वयमेव कल्पितो भवतीति सम्यग् ग्रन्थाधिगमस्यैव अनर्थहेतुत्वं स्यात्। न च कस्यचिन्मुक्तिः। ग्रन्थाधिगमे तस्यैव शिष्याज्ञानपरिकल्पितत्वप्राप्तेः।

स चैकजीवो यदि भेदवादी भवति तस्य तत्रैव दार्ढ्यात् न कदाचित् भेदनिवृत्तिरिति न कस्यापि मुक्तिः स्यात् तेन यथा कल्पितं तथैव भवतीति तेन एकजीववादिनां नित्यनिरयकल्पने स एव स्यात्।

न च एकजीवाज्ञानपरिकल्पितं समस्तमित्यत्र किञ्चिन्मानमस्ति।

In case it is Ajñāna connected with the disciple that is responsible for the projection of all, then, when such a disciple becomes a Guru, he will realise that he is projected by the Ajñāna of his disciple and it is not in his hands to get out of it. Thus, his very understanding of the scriptures will be a disadvantage for him.

Further, no one will be able to get liberation. As soon as one studies the scriptures he will realise that he is projected by the Ajñāna of his disciple, that disciple will similarly realise when he studies the scriptures. This chain of the Ajñāna of disciples projecting will continue endlessly and one has to helplessly wait for getting out of it.

In case this one Jīva whose Ajñāna has projected all happens to have the conviction of difference, (instead of Jīvabrahmaikya conviction) then, the idea of difference will never be withdrawn. Consequently no one will be able to attain the liberation of the Advaita type. Whatever way he projects that will be the position for all. If he projects eternal hell, all will have to have the same.

There is no proof to hold that all are projected by the Ajñāna of one Jīva.

Expl. (1) The second alternative that it is Ajñāna of the disciple that has projected all, is criticised here.

(2) The adverse consequences of एकजीवाज्ञानवाद् if that जीव happens to believe in difference, are also pointed out here.

Interpretation of 'प्रपञ्चो यदि विद्येत' etc.

68. वि. नि.—

प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः ।
मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः ॥

इत्यस्य च अयमर्थः—प्रपञ्च यदि विद्येत भवेत उत्पद्येत तर्हि निवर्तेत न च निवर्तते तस्मादनादिरेवायम् ।

प्रकृष्टः पञ्चविधः भेदः प्रपञ्चः । न च अविद्यमानोऽयं मायामात्रत्वात् । मायेति भगवत्प्रज्ञा सैव मानत्राणकर्त्री यस्य तन्मायामात्रम् । परमेश्वरेण ज्ञातत्वात् रक्षितत्वाच्च न द्वैतं भ्रान्तिकल्पितमित्यर्थः । नहि ईश्वरस्य भ्रान्तिः ।

तर्हि अद्वैतः सर्वभावानामिति व्यपदेशः कथमित्यतः आह अद्वैतं परमार्थतः इति । परमार्थापेक्षया हि अद्वैतं सर्वस्मादुत्तमः अर्थः स एक एवेत्यर्थः । अन्यथा हि अद्वैतः सर्वभावानामिति व्यर्थं स्यात् । सर्वभावानां मध्ये तस्य एकस्यैव अद्वैतत्वमित्युक्ते समधिकराहित्यमेव उक्तं स्यात् । अन्येषां सर्वभावानां च समाधिकभावः ।

विकल्पो विनिवर्तेत कल्पितो यदि केनचिदिति वाक्यशेषाच्च न कल्पितत्वमस्येति ज्ञायते । निवर्तते इत्यङ्गीकारे निवर्तेत विद्येतेति च प्रसङ्गरूपेण कथनं यदिशब्दौ च न युज्यन्ते ।

विद्येतेत्यस्य च उत्पत्त्यर्थानङ्गीकारे यद्यदस्ति तत्तन्निवर्तते इति व्याप्त्यभावात् निवर्तेत इति न युज्यते ।

अतः प्रपञ्चस्य अनादिनित्यत्वपरमिदं वाक्यम् ।

अतः उपदेशादयं वादोऽज्ञाते द्वैतं न विद्यत इत्याह । अज्ञात एव द्वैतं न विद्यते । अज्ञानिनां पक्ष एव द्वैतं न विद्यते इत्यर्थः ॥

'If the five-fold differences were created, then only, these would have perished. But these differences are known and maintained by the Supreme God. The Supreme God alone is unparallel.' This is the meaning of the verse 'Prapancho yadi vidyeta' etc.

The expression Prapancha means the five-fold differences. These differences are not non-existent, because these are known and maintained by the God. Māyā means God's understanding. It is this that

comprehends and maintains the difference. Therefore, these differences are called Māyāmātra. Since these five-fold differences are known and maintained by the God, these are not illusory. There cannot be any illusion on the part of the God.

Then, how is the statement 'Advaitah Sarvabhavānām' to be understood? This is explained by 'Advaitam Paramarthatah'. From the point of view of Supremacy God only is the Supreme. He alone is the Supreme of all. If this import is not derived, then, in the phrase 'Advaitah Sarvabhavānām' the word Advaita alone would have been sufficient. 'Sarvabhavānām' would be superfluous.

When it is said that among all he is without a second, it means that there is no other that is equal to or superior to him. Only the others will have equals and superiors.

In the following verse it is said that the difference would have been withdrawn if it were projected by something. This indicates the difference is not projected (but real). It is taken as Nivartate i.e., withdraws, then, the use of the verbs as 'Nivarteta' 'Vidyeta' indicating Prasanga i.e., a position or an argument leading or another consequent position, and the use of the word 'Yadi' (i.e., in case) would be improper.

Further, if the verb Vidyeta is not taken in the sense 'were created' (but if it is taken in the sense of 'existed') then the use of the verb 'Nivarteta' would be unsuitable, since there is no Vyāpti relation i.e., concomitance between existence and withdrawal.

Therefore this statemet i.e., Prapancho Yadi Vidyeta conveys the fact that the world is beginningless and real.

One understands (the reality of the world and the Supremacy of God) only from the instructions of a right teacher. It is only the ignorant who say that there is no difference.

Expl. (1) In the context of एकजीववाद Advaitins quote the verse प्रपञ्चो यदि विद्येत etc., in support of जगन्मिथ्यात्व and अज्ञान. According to Dvaita interpretation this माण्डूक्यश्रुति not only does not support जगन्मिथ्यात्व and अज्ञान, but actually supports जगत्सत्यत्व and भेद. Therefore, this verse is especially selected here and its correct purport is explained.

To understand the import of the verse प्रपञ्चो यदि विद्येत etc., it is necessary to understand the purport of its previous verse also. The previous verse is as under:

अनादिमायया सुप्तः यदा जीवः प्रबुध्यते ।
अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥

In this verse it is stated that the Jīva bound by अनादिमाया i.e., the Lord's will and when awakened by true knowledge will attain him. The Jīva and the God are contrasted by the adjectives सुप्त and अनिद्र. The Supremacy of the God is brought by the term अद्वैत unparallel. Thus, the difference between the Jīva and the God is clearly brought out here. This difference is further explained in the next verse 'प्रपञ्चो यदि विद्येत' etc.

अनादिमायया इत्यादिपूर्वश्लोके—अनादिमायया परमेश्वरेच्छया प्रकृत्यादिना च जीवजातस्य ज्ञानावरणलक्षणं सुप्तत्वं तथैव तत्त्वज्ञान-

लक्षण: प्रबोधश्च उक्तः तेन जीवेश्वरयोः जडेश्वरयोः जीवजडयोश्च भेदाः सन्तीति लब्धम्। प्रभोः इच्छया निगडादिना पुरुषे बद्धे मुक्ते च भेदत्रयदर्शनात्। प्राक् प्रभवः सर्वभूतानामिति भावशब्दोक्तानां जीवानां मिथो भेदोऽपि लब्धः। तत एव जडानामपि मिथः भेदः अर्थात् लभ्यते। तेषां पञ्चानामपि भेदानामनादिमायया अजमनिद्र-मिति विशेषणसामर्थ्यात् अनादित्वं लब्धम्। तदिदं पञ्चानामपि भेदानां सत्यत्वमनादित्वं च उपपादयितुमिदं श्लोकद्वयम्। ('प्रपञ्चो यदि विद्येत' 'विकल्पो विनिवर्तेत' etc., श्लोकद्वयम्) (J.T.)

(2) In the verse '**प्रपञ्चो यदि विद्येत**' etc., the word **प्रपञ्च** does not refer to the world consisting of **घट**, **पट** etc., objects. It refers to the five-fold differences.

नात्र प्रपञ्चशब्दः विश्वविस्तारः। किन्तु पञ्चन् शब्दात् डप्रत्ययः। ततश्च पञ्चविधः पञ्चः। स च प्रकृष्टत्वात् प्रपञ्चः। प्रकृष्टत्वं च मोक्षाङ्गज्ञानत्वम्। तत्र विषेष्याकांक्षायां प्रकरणप्राप्तमुक्तं भेद इति।

(3) In the verse '**अद्वैतः सर्वभावानाम्**' etc., the expression **अद्वैत** is used in the sense of **अद्वितीय**. This is intended to convey his Supremacy. It means that there is no second that is equal or superior to him. **अद्वैतशब्दः भाव-प्रधानः। यदिदं परमेश्वरस्य अद्वितीयत्वं 'अद्वैतः सर्वभावानां देवस्तुर्यो विभुः स्मृतः' इत्यादौ श्रुत्यन्तरे तत् परमार्थमपेक्ष्य।** The expression **परमार्थतः** is to be understood in the sense of **सर्वस्मादुत्तमः अर्थः, अद्वितीयः-स एकः एव।**

(4) The expression **अद्वैत** cannot be interpreted in the sense of **द्वितीयशून्य** i.e. there is no second entity at all.

यदि द्वितीयशून्यत्वमेव तस्याः श्रुतेः अर्थः स्यात् तर्हि सर्वभावा-नामित्येतत् व्यर्थं विगतप्रयोजनं विरुद्धप्रयोजनं च स्यात्। सर्वभावा-नामित्यनेन विनैव 'अद्वैतः' इत्येतावता विवक्षितार्थसिद्धेः। (J.T.)

(5) Further in the next verse '**विकल्पो यदि कल्पेत**' etc. it is argued that if **विकल्प** i.e., the difference, were merely projected, then it would have been sublated. This shows that **कल्पितत्व** of **भेद** is not to be accepted. This supports **भेदसत्यत्व**.

विकल्पः भेदः यदि केनचित् अज्ञानादिना कल्पितः स्यात् तदा निवर्तेत बाध्येत इति कल्पितत्वपक्षे अनिष्टप्रसङ्गः वाक्यशेषे अभिधीयते। प्रसङ्गस्य विपर्यये पर्यवसानमावश्यकमिति अस्य प्रपञ्चस्य कल्पितत्वं नास्तीति विज्ञायते। (J.T.)

(6) Finally, the question whether these two verses are of **वस्तुस्थितिकथन** i.e., **स्वरूपकथन** type or of **प्रसङ्गापादन** type is also examined. In case these are taken as **वस्तुस्थितिकथन** then, according to Advaita interpretation the implication will be that the world is projected and therefore it is sublated. The distinctions are projected and therefore are sublated. But if these verses are taken as **प्रसङ्गापादन** i.e., the assumptions that lead to certain consequences that cannot be accepted as valid, then, the implication will be the differences cannot be taken as projected and these are real.

In view of the above, this question is discussed here and it is pointed out that these verses are of **प्रसङ्गापादन** type.

यद्यत्र निवृत्तिः न आपाद्यते। स्वरूपकथनमेव एतदित्यङ्गीक्रियते तदा विद्यमानवत्प्रतीयमानोऽपि अयं प्रपञ्चः निवर्तिष्यते। कल्पितोऽपि विकल्पः निवर्तिष्यते इति वक्तव्यम्। (J.T.)

In case it is not **प्रसङ्गापादन** then, the verb should have been used as **निवर्तिष्यते** not as **निवर्तेत**. The term **यदि** is also out of place. This is stated in the remark '**प्रसङ्गरूपेण कथनं यदि शब्दौ च न युज्यन्ते**'.

Therefore it is clear that these two verses are of प्रसङ्गापादन type. Consequently these deny जगन्मिथ्यात्व and भेदमिथ्यात्व and affirm भेदसत्यत्व.

The fivefold differences

69. वि. नि.—

जीवेश्वरभिदा चैव जडेश्वरभिदा तथा।
जीवभेदो मिथश्चैव जडजीवभिदा तथा॥
मिथश्च जडभेदोऽयं प्रपञ्चो भेदपञ्चकः।
सोऽयं सत्यो ह्यनादिश्च सादिश्चेन्नाशमाप्नुयात्।
न च नाशं प्रयात्येष न चासौ भ्रान्तिकल्पितः॥
कल्पितश्चेन्निवर्तेत न चासौ विनिवर्तते।
द्वैतं न विद्यत इति तस्मादज्ञानिनां मतम्॥
मतं हि ज्ञानिनामेतन्मितं त्रातं च विष्णुना।
तस्मात् सत्यमिति प्रोक्तं परमो हरिरेव तु॥

इति परमश्रुतिः।

The Universe consists of five differences viz., the difference between the Jīvas and Īśvara, Jadas and Īśvara, among the Jīvas, Jadas and Jīvas, among the Jadas. This difference is real and beginningless. If it had a beginning, then, it would have ended; it never ends. This difference is not a projection of illusion. If it were projected by illusion it would have been sublated. It is never sublated. Therefore, it is only the opinion of the ignorant that there is no difference, on the contrary the wise clearly know that this fivefold difference is known and maintained by the Supreme God Viṣṇu. Therefore, the difference is real. The God is Supreme. This is stated in Paramaśruti.

Expl. (1) Here the five-fold differences are mentioned. The reality of the difference is explained.

*

Criticism of नैरात्म्यवाद

70. वि. नि.—मैत्रेयीशाखायां च। अथ ज्ञानोपसर्गाः इत्युक्त्वा अथ ये चान्ये मिथ्यातर्कैः दृष्टान्तैः कुहकेन्द्रजालैः वैदिकेषु परिस्थातुमिच्छन्ति तैः सह न संवसेत् । प्रकाश्या हि एते तस्कराः अस्वर्ग्या इत्याह ।

नैरात्म्यवादकुहकैर्मिथ्यादृष्टान्तहेतुभिः ।
भ्राम्यन् लोको न जानाति वेदविद्यान्तरं तु यद् ॥ इति
आत्मसम्बन्धि किमपि नास्तीतिवादः यद् इति नैरात्म्यवादः ।

In Maitreyiśākhā stating that now the obstructions for the right knowledge will be mentioned, it is stated that one should not have the company with those who cry to remain in the group of the followers of Veda by advancing false arguments, deceptive and mesmerising illustrations. These are daylight robbers and these lead to misery.

The common people deluded by the false arguments and deceptive illustrations advocated by those who reject everything pertaining to Ātman will not be able to understand the true meaning of the Vedas.

Rejecting everything pertaining to Ātman is Nairātmyavāda.

Expl. (1) Those who reject everything pertaining to Ātman by false arguments are criticised here. This criticism is not the criticism of the Buddhists. It is a criticism of Advaitins who claim to be the followers of Veda but deny Ātman and its features so clearly propounded in the Vedas.

No illusion is possible without अधिष्ठान and सदृशवस्तु

71. वि. नि.—भ्रान्तिकल्पितत्वे च जगतः सत्यं जगद्द्वय-मपेक्षितम् । नहि सत्यशुक्तेः सत्यरजतस्य तयोः सादृश्यस्य चाभावे भ्रान्तिरस्ति ।

स्वप्नेपि वासनारूपं सत्यमेव जगन्मनसि स्थितं बहिष्ठत्वेन दृश्यते ।

देहात्मनोरपि एकदेशस्थत्वादिसादृश्यमस्त्येव ।

शङ्खः पीतः नभो नीलमित्यादिष्वपि पीतादयोऽन्यत्र विद्यन्त एव । तत्सादृश्यं च द्रव्यत्वादिकं किञ्चित् शङ्खादीनां चास्त्येव । अतो न कुत्रापि सदृशवस्तुद्वयं विना भ्रमः ।

In case it is stated that the world is projected by illusion, then, two real worlds would have to be envisaged. Unless there is a real Śukti, a real Rajata, and similarity between these two no illusory projection of Rajata is possible.

In the dream also the objects are caused by the Vāsanā in the mind and therefore are real. These are projected as outside objects.

In the case of body and self identity notion, the similarity in respect of the two being in the same place is present.

In the case of 'the conch is yellow', 'the sky is blue' etc., also the yellow colour etc., are found elsewhere. The similarity between these yellow objects and Śankha etc., in respect of dravyatva etc., is found.

Therefore, no illusory projection is possible unless there are two similar other objects viz. Adhiṣṭhāna and Pradhāna.

Expl. (1) In the context of criticism of एकजीववाद the concept of such an एकजीव was criticised earlier. Now, the untenability of illusory projection of the world by the so-called एकजीव will be shown.

एवं कल्पकं जीवमधिकृत्य दूषणाभिधानेन सर्वस्यैकजीवाज्ञान-कल्पितत्वपक्षः दूषितः। अधुना परिकल्प्यमधिकृत्य दूषणाभिधानेनापि तं दूषयति। (J.T.)

(2) For the illusory projection of something, two more objects viz., अधिष्ठान and प्रधान are essential. For instance, for the illusory projection of Rajata something on which it is to be projected viz. Śukti is necessary. This is called adhiṣṭhāna. On this Śukti if Rajata were to be projected, one has to have the previous knowledge of Rajata and therefore, such a Rajata has got to be there. This is called Pradhāna. Unless there is a Śukti before, and Rajata has been known earlier no projection of Rajata on Śukti is possible. The Śukti is adhiṣṭhāna while the Rajata seen earlier is Pradhāna. Both these are similar to each other. These two are essential to have the illusory projection of Rajata over Śukti. Similarly, to have the illusory projection of Jagat two more Jagats are necessary. One to serve as adhiṣṭhāna and the other to serve as Pradhāna that are real. If these are accepted, then, the very purpose of envisaging the illusory projection of the world is defeated. This results in a situation wherein Advaitin would be accepting two real worlds in his anxiety to deny one real world.

(i) यदि जीवजडात्मकं सर्वं जगत् भ्रान्तिकल्पितं स्यात् तर्हि कल्प्यमानजगत्सदृशाधिष्ठानप्रधानभूतसत्यजगद्द्वयं पूर्वमङ्गीकार्यं प्रसज्येत। न च सत्यद्वयाङ्गीकारो युक्तः। पिण्याकयाचनार्थं गतस्य

पिशाचस्य खारीतैलदानप्रतिज्ञावदधिकापातात्। अतो नेदं जगद्भ्रान्ति-कल्पितमिति दृश्यत्वानुमानस्य तर्कपराहतिरुक्ता भवति। (J.T.)

(ii) अधिष्ठानत्वेन प्रधानत्वेन तावत् सत्यजगद्द्वयमपेक्षितम्। अधिष्ठानप्रधानयोश्च आरोप्येण सादृश्यस्य अपेक्षितत्वात् जगतः एव जगता सादृश्यसम्भवात् सत्यजगद्द्वयमपेक्षितमित्युक्तम्। (J.T.)

The point made under (i) above can be put in the syllogistic form as follows:

प्रपञ्चः न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् निष्प्रधानत्वात् आत्मवत् व्यतिरेकेण वा रजतवत्।

(2) A point to be noted in this connection is, according to Nyāyavaiśeṣikas the very Rajata that was seen earlier is projected over Śukti. But according to Dvaita view that very Rajata seen earlier is not projected. But an unreal Rajata similar to the one seen earlier is illusorily projected. The projected Rajata is non-existent. It is not the real Rajata that was seen earlier which is mentally brought here for projection but a similar non-existent Rajata is illusorily projected. The **आरोपितरजत** and **प्रधानभूतरजत** are not the same but are only similar. The **आरोपितरजत** is non-existent while the **प्रधानभूतरजत** is existent. This is clear from the later statement that **असदेव रजतं प्रत्यभात्।**

(3) According to Dvaita view the dream objects are true. These are caused by Vāsanā i.e., impressions of the previous experiences of the object. For dream objects Vāsanā is Upādānakāraṇa while Adṛṣta, Īśvara are Nimittakāraṇa. These dream objects are comprehended by Manas. It is only in respect of experiencing these objects same as the objects present outside and caused by the outside Upādānakāraṇa, there is an element of Brahma in dream experiences.

(i) स्वप्नेऽपि सत्यमेव जगत् गजादिकं प्रतीयते। वासनोपादानकम्। निमित्तं तु अदृष्टेश्वरादिकम्। अन्तः मनसा उपलब्धिः।

(ii) बहिष्ठत्वेन दृश्यते बाह्योपादानकत्वेन बहिरनुभूतैः ऐक्येन दृश्यते। (J.T.)

(4) **मनोरथ** i.e., wishful thinking also has to be treated like dream experience only. The only difference between the two is, the wishful thinking is caused by human efforts while the dream experience is caused by Adṛṣta.

इयमेव रीतिः मनोरथस्य। इयांस्तु विशेषः। स्वप्ने अदृष्टवशादेव वासनापरिणामो दृश्यते। मनोरथे तु पुरुषप्रयत्नाधीन इति। (J.T.)

(5) The identification of the self and body in the statements like '**अहं मनुष्यः**' is not an instance of illusion. It is only an instance of secondary usage. The person so speaking is aware of the difference between the self and body. However, he speaks of them as if they are one because the two are found in the same place. For instance, we talk of the threads and a piece of cloth made out of them as if they are one though we are aware that the threads and the cloth are different.

यथा वस्तुतः भिन्नयोः तन्तुपटयोः एकदेशस्थितत्वं भेददर्शनेऽपि स्फुटतरविवेकाभावश्चास्ति तथा देहात्मनोरित्यनेन सादृश्येनायं व्यवहारः। (J.T.)

(6) The illusion in the instances of '**पीतः शङ्खः**', '**नभो नीलम्**', '**तिक्तः गुडः**' etc., are **सोपाधिकभ्रम**. Therefore, even slight similarity is sufficient to cause illusion, for instance **जलप्रवाहगते दण्डे वक्रिमभ्रमः**.

(7) (a) The various instances of illusion may be analysed as under :

(i) शुक्तिरजतादिभ्रमः निरुपाधिकः

(ii) पीतशङ्खादिभ्रमः सोपाधिकः

(iii) स्वप्ने हि भ्रमाभ्रमसङ्करः

(iv) देहात्मनोस्तु भ्रम एव नास्ति

(b) The nature of '**पीतः शङ्खः**' etc., **सोपाधिकभ्रमः** is further explained as:

(i) चक्षुर्गतपित्तपीतिमप्रयुक्तः पीतशङ्खभ्रमः

(ii) गोलकगतकार्ष्ण्योपाधिकः साक्षिसिद्धे नभसि नीलत्व-भ्रमः

(iii) जिह्वागतपित्ततिक्ततानिमित्तः गुडतिक्तताभ्रमः

(8) The three requirements for a **भ्रम** viz., **अधिष्ठान, प्रधान** and **सादृश्य** are accepted even by Śaṇkara. This is clear from his definition of **अध्यास.**

यदवोचत 'स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः अध्यासः' अत्र हि स्मृतिरूपपदेन सादृश्यमङ्गीकृतम् । परत्रेत्यधिष्ठानम् । पूर्वदृष्टेति प्रधानम् ।

अत एव केशोण्डूकादिभ्रमस्य निरधिष्ठानत्वमाशङ्क्य तेजोंशाधिष्ठानत्वेन समाधानं कृतम् । बालस्य गुडतिक्तताभ्रमे प्रधानाभावमाशङ्क्य जन्मान्तरानुभूतत्वोपपादनेन परिहारः उक्तः । (J.T.)

अनात्मा cannot be superimposed on आत्मन्

72. वि. नि.—नचात्मन्यनात्मभ्रमः क्वचिद् दृष्टः । नहि कश्चिद् अहं अहं न भवामीति भ्रान्तो दृश्यते ।

आत्मन्यनात्मभ्रम एवायं प्रपञ्च इति तैरुच्यते । तं विनैव अनात्मनि आत्मभ्रमकल्पने अनात्मनः सत्यत्वं स्यात् । तदा चाद्वितीयत्वकल्पनेऽनात्मैवास्ति नात्मेति भवति ।

आत्माज्ञानात्मकत्वे च जगतः आत्मनो भिन्नत्वेन न दृश्येत। नहि शुक्तेः भेदेन रजतं दृश्यते भ्रान्तौ । न चैकमेव युगपद्बहुधा दृश्यते भ्रान्तौ । न चात्मनि भेदभ्रमः क्वापि दृष्टः ।

न च कुत्रापि मिथ्योपाधिकृतो भेदः दृष्टः। न च ज्ञानाज्ञानयोरपि मिथ्याकल्पितत्वं दृष्टम्। तद्विषयस्यैवान्यथात्वं भ्रान्तौ। एवमाद्यनन्तयुक्तिविरुद्धोऽयं पक्षः। ग्रन्थबहुत्वं स्यादित्येवोपरम्यते।

The Superimposition of Anātman over Ātman is never observed. None will have the illusion that he is other than himself. The Advaitins do hold that this world which is not Ātman is superimposed on Ātman. If Ātman is superimposed on Anātman, then, Anātman itself will be real, and if such real is without a second, then, Anātman alone will be real but not Ātman. (This is against the accepted position of Advaita).

Further, if the Jagat is superimposed on Ātman, then, it would not have been observed as different from that. For instance, Rajata that is superimposed on Sukti, is not observed as different from Sukti. Moreover, one and the same cannot simultaneously appear as many. No one will observe himself as many.

The differences cannot be caused by the unreal conditions. In an illusion the absence of knowledge of the true position and the knowledge of the wrong position are not untrue but it is the content of the wrong knowledge that is untrue.

In this way एकजीवाज्ञानपरिकल्पितत्व theory has many fallacies. However, to avoid the lengthening of the text, the discussion is closed here.

Expl. (1) In the earlier section it was pointed out that without अधिष्ठान and प्रधान no भ्रम is possible. Therefore if the world is to be treated as भ्रमात्मक then, two more real worlds would have to be accepted. This will defeat the very purpose of Advaitins. To counter this position the Advaitins say that Ātman itself is अधिष्ठान for जगदारोप and the जगत् that existed in the previous kalpa is प्रधान. The untenability of this argument of Advaitin is shown in this section.

अस्त्येव जगदारोपस्याधिष्ठानमात्मा। पूर्वपूर्वप्रपञ्च एव उत्तरोत्तर-प्रपञ्चारोपे प्रधानं भविष्यति। ततो निरधिष्ठानत्वं निष्प्रधानत्वं च असिद्धम्। (J.T.)

This contention of Advaita is rejected here by pointing out that the Jagat which is अनात्मन् cannot be superimposed on आत्मन्, because, the two are altogether of different natures. The Jagat i.e., Anātman is पराक् i.e., outward entity while Ātman is प्रत्यक् i.e., inward entity. अधिष्ठान and आरोपित are required to be of a similar nature. For instance, Śukti and Rajata are similar in respect of shining. The Ātman and Anātman have no such similarity. On the contrary these have opposite natures viz., प्रत्यक्त्व and पराक्त्व. No superimposition of such opposites is ever observed.

(i) आत्मा हि आत्मत्वेन प्रत्यक्त्वेन प्रतीयते। प्रपञ्चस्तु अनात्मतया पराक्त्वेन। ततश्च विरुद्धतयैव प्रतीयमानयोरात्मजगतोः अधिष्ठानाध्यस्तभावः नोपपद्यत इति भावः।

(ii) अहमिति प्रत्यक्त्वेन आत्मानमनुभवन्नेव आत्मनि अहं न भवामीति तद्विरुद्धतया प्रतीयमानमारोपयन् कश्चित् न दृश्यते। (J.T.)

(2) Advaitins, however, do state that Anātman is superimposed on Ātman and vice-verse. This is clear from the remark in the आध्यासभाष्य 'युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः विषयविषयिणोः... अन्योन्यस्मिन् अन्योन्यात्मकतामन्योन्यधर्मांश्चाध्यस्य' etc. It is already shown above that such Ātmā-Anātma superimposition is not possible since the two have opposite natures. The अधिष्ठान and अध्यस्त must have similarity in order to lead to the superimposition.

(3) Just as the superimposition of Anātman over Ātman is not possible as shown above, the superimposition of Ātman over Anātman is also not feasible. If such a superimposition is envisaged, then, Anātman will have to be treated as true. In a superimposition अधिष्ठान is true and अध्यस्त i.e., आरोपित is not true. For instance, in शुक्तिरजतभ्रम Śukti i.e., Adhiṣṭhāna is true while Rajata i.e., Āropita is not true. Similarly, in the case of अनात्मनि आत्मभ्रम, the Anātman i.e., Jagat has to be true. This will defeat the very purpose of Advaitin.

अनात्मनि आत्मारोपकल्पनमयुक्तम् । तथा सति अनात्मनः सत्यत्वप्रसङ्गात् । शुक्त्यादेः अधिष्ठानस्य सत्यत्वदर्शनात् । अनात्मनश्च अधिष्ठानत्वात् । (J.T.)

(4) Advaitins explain the process of the superimposition of Ātman over Anātman in such a way that the reality of Anātman is avoided. This is explained as आत्मनि अनात्मा स्वरूपेण आरोप्यते । तत्र आरोपिते अनात्मनि आत्मा संसृष्टरूपेण आरोप्यते । As per this process the Anātma that is made Adhiṣṭhāna for the superimposition of Ātman is not real. It is आरोपित. This explanation is shown to be fallacious and rejected. Hence the point made above viz., Anātman will have to be real if it is made Adhiṣṭhāna for Ātmāropa

stands. The above point is made ignoring the Āropitatva of Anātman when it is taken as Adhiṣṭhāna. This point is made by the remark **तं विनैव.**

आत्मनि अनात्मनः स्वरूपेण आरोपः दूषितः दूषयिष्यते च । अतः सः परित्याज्यः । तथा च तं विनैव केवलं अनात्मनि आत्मारोपो वाच्यः । तत्र च इदं दूषणमुक्तं अनात्मनः सत्यत्वं स्यादिति ।

The net result of the point made here is : if Anātman is made Adhiṣṭhāna and Ātman is Āropita, then, Anātman i.e., Jagat has to be true. This goes against the Advaita doctrine that Jagat is mithya.

(5) If Anātman i.e., Jagat is considered as real as pointed out above, and if the contention that the 'Real' is only one and without a second 'Real' is also adhered, then there will be the contingency of 'Anātman is real' and 'Ātman is unreal'. This again goes against the Advaita position that Ātman' alone is real.

अनात्मनः सत्यत्वे सत्यस्य अद्वितीयत्वमिति सिद्धान्तस्य अङ्गीकारे अनात्मैव सत्यः आत्मा तु न सत्यः इत्यापन्नं भवति । (J.T.)

(6) The statement **जगतः आत्मानात्मकत्वे** means **जगतः आत्मनि आरोपितत्वे.** If the Jagat is considered as Āropita on Ātman then it would not be observed as distinct from Ātman. Āropita is not observed as distinct from Adhiṣṭhāna during the illusion. For instance, Rajata is not observed as distinct from Śukti during the illusion. Since the Jagat is observed as distinct from Ātman it is not correct to say that the Jagat is superimposed on Ātman.

यदि जगत् आत्मनि आरोपितं स्यात् तदा आत्मनोपि भिन्नत्वेन न दृश्येत । यद्यत्र आरोपितं तत् ततो भिन्नत्वेन न प्रतीयते ।

(7) Further, Ātman is one. It cannot simultaneously have many illusory projections. Jagat consists of many

objects. These objects cannot be considered as the illusory projections on one Ātman?

किञ्च एकस्मिन् आत्मनि जगत् कल्पितं न भवति युगपत् बहुधा दृश्यमानत्वात् । आत्मा युगपत् बहुधा दृश्यमानस्य अधिष्ठानं न भवति एकत्वात् । (J.T.)

The word युगपत् is used to indicate that simultaneous projection of many is not possible. The projection of many, one after the other is possible. भ्रान्तावेव रज्जुखण्ड-सर्पमालाबलीवर्दसूत्रत्वेन क्रमेण दृश्यते। तत्परिहारार्थं युगपदित्युक्तम् ।

So far as Jagat is concerned, it simultaneously consists of many objects. Therefore, these cannot be illusory projections over one Ātman.

(8) Illusory projection of Ātman as many is not possible. No one cognises himself as many. नहि कश्चित् अहं भेद इति वा भिन्न इति वा भ्रान्तो दृश्यते । भेदः बाहुविध्यम् ।

(9) It is also not correct to say that even though Ātman is one, he assumes manyness on account of उपाधिs. Since Ātman is many in this way, there can be many illusory projections on Ātman.

उपाधिकृत भेदेन आत्मस्वरूपस्यापि भिन्नत्वात् बहुविधप्रपञ्चारोपाधिष्ठानत्वं युक्तमिति ।

This contention is not correct, because, these उपाधिs are not considered as सत्य in Advaita. मिथ्या उपाधिs are not capable of causing भेद or any other effect.

तत्र वक्तव्यं किमुपाधयः सत्याः उत मिथ्येति । नाद्यः । अपसिद्धान्तापातात् । द्वितीयं दूषयति । न चेति । सर्वसामर्थ्यविधुरस्य मिथ्याभूतस्य शशविषाणादेः कार्यकारित्वादर्शनात् ।

(10) A point to be noted here is that in an erroneous knowledge, the error does not lie in the absence of the knowledge of Adhiṣṭhāna i.e., Śukti or the knowledge of Adhyasta i.e., Rajata but in knowing Śukti as Rajata.

एतावन्तं कालमहं इदं शुक्तिकाशकलं न अज्ञासिषं रजतत्वेन अज्ञासिषं च इति ज्ञानाज्ञानयोः अबाधितत्वेन अनुवृत्तिरेव दृश्यते ।

तस्य ज्ञानस्य यो विषयः शुक्तिकाशकलादिकम् । ज्ञानस्य तत्-संनिकृष्टकरणेन ज्ञातत्वात् । तस्य यदन्यथात्वं रजतत्वादिकं तदेव भ्रान्तौ ज्ञानस्य अप्रामाण्ये मिथ्यात्वव्यपदेशे च कारणम् ।

(11) Earlier it was pointed out that to illusorily project one world, two real worlds viz. one to serve as Adhiṣṭhāna and another to serve as Pradhāna will have to be envisaged and this would defeat the very purpose of Advaitin. For this a reply was tried in respect of Pradhāna that the Samskāra of the Jagat in a previous creation could serve as Pradhāna. This is not correct, because, such a reply does not work in the case of आदिसृष्टि. Moreover, जन्मान्तरानुभव is utilised only in respect of those tenets that are already established by other Pramāṇas.

यच्चोक्तं पूर्वं जगत् उत्तरोत्तरारोपे प्रधानमिति तदसत् । आदि-सृष्टौ अनुपपत्तेः । प्रमिते हि अनन्यथासिद्धे कार्ये जन्मान्तरानुभवस्य उपयोगः कल्प्यते । न चेदानीमपि जगदारोपः प्रमितः ।

Refutation of बहुजीववाद

73. **वि. नि.—न च सत्यत्वाङ्गीकारे कश्चिद् दोषः । बहुजीव-वादिपक्षेऽपि भेदस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारे एते दोषाः भवन्त्येव । मिथ्यो-पाधिकृतं हि तेषामपि बहुत्वम् । न च मिथ्योपाधिकृतो भेदः क्वापि दृष्टः । आत्मनि अनात्मकल्पनारूपत्वात् मिथ्योपाधिरेव न युज्यते ।**

मायामयीसृष्टिरपि तत्सदृशस्य अन्यस्य विद्यमानत्व एव दृष्टा।
द्रव्यत्वादिसादृश्ययुतं किञ्चिदधिष्ठानमाश्रित्यैव च ।

अधिष्ठानं च सदृशं सत्यवस्तुद्वयंविना ।
न भ्रान्तिर्भवति क्वापि स्वप्नमायादिकेष्वपि ॥
मानस्यां वासनायां तु बहिर्वस्तुत्वकल्पनम् ।
स्वाप्नो भ्रमश्च मायायां कर्तृदेहादिवस्तुषु ॥
चतुरङ्गबलत्वादिकल्पनं भ्रम इष्यते ।
न भ्रान्तिकल्पितं विश्वमतो विष्णुबलाश्रितम् ॥ इति ब्रह्मवैवर्ते ।
न च मायाविना माया दृश्यते विश्वमीश्वरः ।
सदा पश्यति तेनेदं न मायेत्यवधार्यताम् ॥ इति च ।
अपरोक्षदृशो मिथ्या दर्शनं न क्वचिद् भवेत् ।
सर्वापरोक्षविद् विष्णुः विश्वदृक् तन्न तन्मृषा ॥ इति च ।

There is no fallacy of any kind in accepting the world as real.

Such of the Advaitins who accept the theory of many Jīvas and say that the difference among these Jīvas is caused by unreal adjuncts, also will have the fallacies that were shown in respect of Ekajīvavāda. The Ekajīvavādins do hold that the difference among the Jīvas is due to unreal adjuncts. But it is never found that the differences are caused by the unreal adjuncts. (In fact the differences are not caused by any adjuncts unreal or real. The differences are natural and real).

The very tenet of unreal adjunct and the difference caused by it is untenable. It is already shown that the superimposition of Anātman over Ātman is not possible.

Even the magical projection of an object is observed only when a similar object exists and a locus i.e., adhiṣṭāna to project such an object exists.

Without a real Adhiṣṭāna i.e., locus and a real Pradhāna i.e., a similar object no illusory projection is possible even in a dream or a magical projection.

In the case of dream the objects seen are the manifestations of Vasanā stored in the mind but these are wrongly comprehended as if these are outside objects. In the case of magical projections the body of the magician, the piece of cloth etc., held by him are projected as the army, tiger etc.

In the absence of adhiṣṭāna and pradhāna the world is not an illusory projection. It is real. This is stated in Brahmavaivarta.

It is also stated that the magician is not able to see his magical projection. But the God sees the world all the time. Therefore, the world is not an illusory projection.

One who sees the things directly will never see the illusion. Lord Viṣṇu sees everything directly. He sees the world. Therefore, the world is not an illusion.

Expl. (1) In this section two points are made:

(i) There can be no illusion without an Adhiṣṭāna i.e., a locus, and a Pradhāna i.e., a similar object. Even in the case of a magical projection these are found.

(ii) The world is true, because, there are no Adhiṣṭāna and Pradhāna that are necessary to make it an illusion. Further, the world is directly seen by lord Viṣṇu. What he sees can never be false.

It is also stated at the commencement of this section that the difference is real and natural. It cannot be caused by false adjuncts.

(2) ये मायावादिनः भेदस्य मिथ्यात्वमङ्गीकृत्य बहुजीववादिनः तन्मते अयं दोषातिदेशः ।

The criticism of बहुजीववाद here is not of सत्यभेदवादिन्s but of those who are मिथ्याभेदवादिन्s.

(3) मिथ्योपाधेः आत्मनि अनात्मकल्पनारूपत्वात् आत्मन्यनात्मकल्पनायाश्च पूर्वमेव निराकृतत्वात् मिथ्योपाधिरेव न युज्यते । दूरे ततो भेदकल्पनादीति ।

The position taken by बहुजीववादिन्s that the difference among the Jīvas is caused by the illusory adjuncts (मिथ्योपाधि) is not tenable, because, the very concept of illusory adjuncts is not tenable. Those who talk of मिथ्योपाधि have to find some अधिष्ठान for it. They have also to state what this मिथ्योपाधि is. This मिथ्योपाधि that is supposed to cause the difference among Jīvas is अज्ञान. For this अज्ञान, आत्मन् is अधिष्ठान. The अज्ञान is अनात्मन् by its nature. Thus, this मिथ्योपाधि is of the nature of आत्मनि अनात्मारोप. It is already pointed out that आत्मनि अनात्मारोप is not possible. Therefore, मिथ्योपाधि is not possible. Consequently the difference among the Jīvas by means of मिथ्योपाधि is not maintainable.

मिथ्योपाधिं वदता अवश्यं तदधिष्ठानं वाच्यम् । नचात्मनोऽन्यदधिष्ठानं सम्भवति । उपाधिश्च अज्ञानमेव । ततश्च आत्मनि अनात्मरूपत्वात् मिथ्योपाधेः मिथ्योपाधिरेव न युज्यते । (J.T.)

(4) It is not correct to say that there are no अधिष्ठान and प्रधान in the case of मायामयसृष्टि. The body of the magician, the piece of cloth etc., held by him are

Adhiṣṭāna, while the objects similar to those that are shown in magic are Pradhāna. Thus, Adhiṣṭāna, Pradhāna and Sādṛśya are present even in a magical projection. मायामयसृष्टावपि अधिष्ठानाद्यव्यभिचारात् ।

Criticism of the contention that Brahman assumes the form of many Jivas by the association of real adjuncts

74. वि. नि.—यदि चैकमेव ब्रह्मोपाधिभेदात् संसरति मुच्यते च तदा संसारिणां सर्वदा विद्यमानत्वात् सर्वदा संसार्येव ब्रह्म। अतस्तद्भावोऽपि न मुक्तिः सर्वदोपाधिसम्बन्धत्वात् तस्य ।

न शुद्धस्य नोपाधिसम्बन्ध इति वाच्यम् । उपाधिसम्बन्धस्योपाधिसम्बन्धकल्पनेऽनवस्थाप्रसङ्गात् ।

न च तेनैव सम्बन्धेन सम्बद्धस्य आत्माश्रयप्रसङ्गात् ।

In case it is stated that one and the same Brahman undergoes the transmigration and the liberation on account of real adjuncts, then, this Brahman has to undergo the transmigration all the time since the transmigrating Jīvas are always present. Therefore, attainment of such Brahman is not a liberation at all. He is always associated with the adjuncts.

It cannot be contended that the Śuddha Brahman is not associated with the adjuncts. If these adjuncts are to be associated with such Brahman who is already associated with an adjunct, then, for the association of that adjunct another adjunct already associated has to be envisaged and so on. Thus, it leads to infinite regress.

It also cannot be contended that the same adjuncts cause the difference (many Jīvas) and condition the

*

Brahman, because, this will lead to the fallacy of Ātmāśraya.

Expl. (1) In this section the views of those who consider the difference to be real and caused by the adjuncts i.e., उपाधिs and say that the Brahman assumes the forms of many Jīvas as a result of the conditioning by these adjuncts is criticised.

ये अद्वैतिनः सत्यमेव जीवब्रह्मणोः बहूनां जीवानां च मिथो भेद-मौपाधिकमाहुः तन्मतमनूद्य युक्तिविरोधेन दूषयति ।

(2) (i) एकमेव—स्वभावतो भेदरहितमेव, उपाधिभेदात्—अनेकोपाधिसम्बन्धात् अनेकजीवभावमापद्य संसरति मुच्यते च ।

(ii) यदुपाध्यवच्छिन्ने निवृत्तकर्मसमुच्चतमैक्यज्ञानं उत्पन्नं तेन संसरति यदुपाध्यवच्छिन्ने ज्ञानाधिकमुत्पद्यते तेन रूपेण मुच्यते । आत्यन्तिकोपाधिनिवृत्तौ निर्दुःखपरमानन्दरूपब्रह्मभावमापद्यते ।

The Brahman is really without any difference. It is one. However, as a result of association with the adjuncts it assumes the forms of many Jīvas and undergoes transmigration. In the case of those Jīvas who do not realise the ultimate oneness the transmigration continues. But in the case of such Jīvas who realise the ultimate oneness the adjuncts are removed and the liberation in the form of attaining oneness is achieved.

This view is criticised in this section.

(3) If the above view is accepted, then, Brahman will have to be always in transmigration. He can never come out of it, because, there are innumerable Jīvas. All the Jīvas will never attain ऐक्यज्ञान. Consequently, the adjuncts of these will coil on Brahman. He will never

be completely free from the adjuncts. That means he will be always in transmigration.

संसारिणां सर्वदा विद्यमानत्वात् सर्वदा ब्रह्मणः एव उपाधिसम्बन्धः अस्तीत्युक्तं भवति। उपाधिसम्बन्ध एव च संसारकारणम्।

(4) शुद्धस्य उपाधिसम्बन्धः न चेत् तदा उपाधिसम्बन्धस्यैव सः अङ्गीकार्यः सोऽपि सम्बन्धः उपाध्यन्तरसम्बद्धस्यैवेत्यनवस्थाप्रसङ्गः।

(5) यः जीवभेदनिमित्तभूतः उपाधिसम्बन्धः तेनैव सम्बन्धेन सम्बद्धस्य स एव सम्बन्धः इति च न। आत्माश्रयप्रसङ्गात्।

75. वि. नि.—इतश्च मिथ्योपाधिः न युज्यते। अज्ञानसिद्धौ मिथ्योपाधिसिद्धिः। अज्ञानं विना मिथ्यात्वासिद्धेः। न च मिथ्योपाधिं विना अज्ञानसिद्धिः मिथ्योपाधिभिन्नस्यैव अज्ञत्वात्।

शुद्धस्यैवाज्ञत्वे मुक्तस्याप्यज्ञत्वप्रसक्तेः स्वाभाविकत्वात् सत्यत्वात् सद्वितीयत्वप्रसक्तेश्च स्वाभाविकस्य च अनिवृत्त्यङ्गीकारात् अनिवृत्तिप्रसक्तेश्च। सत्यस्य अनिवृत्तिरिति हि तत्पक्षः। अतश्चान्योन्याश्रयता।

अज्ञानसिद्धौ मिथ्योपाधिसिद्धिः मिथ्योपाधिसिद्धौ जीवसिद्धिः जीवसिद्धौ तदाश्रयाज्ञानसिद्धिरिति चक्रकं वा।

न च शुद्धमेव भ्रान्त्या अज्ञमिति युक्तम्। अज्ञानसिद्धौ भ्रमसिद्धिः तत्सिद्धौ अज्ञानसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयत्वात्।

The concept of an unreal adjunct is not tenable for the following reasons: The concept of an unreal adjunct could be maintained only if the presence of Ajñāna is maintained. Because, without Ajñāna the unreality of the adjunct cannot be maintained. Now, the presence of Ajñāna cannot be maintained without an unreal adjunct. This is because, the Jīva when

differentiated from Brahman by means of an unreal adjunct only can be the locus of Ajñāna.

It will not help to say that it is Śuddha Brahman who is the locus of Ajñāna. In that case, even liberated will continue to have Ajñāna as it is found in Brahman himself. Further, since this Ajñāna present in Brahman has to be treated as natural and real there will be the contingency of the presence of two reals viz. Brahman and Ajñāna. According to Advaitins a real entity never ceases to exist. Hence, Ajñāna will remain for ever. (To avoid all this Jīva has to be taken as the locus of Ajñāna). Therefore, interdependency of Ajñānasiddhi and Mithyopasiddhi as stated above is unavoidable.

Further, there will be the fallacy of circular arguments also as follows: The presence of Mithyopādhi depends upon the presence of Ajñāna, the presence of Jīva depends upon the presence of Mithyopādhi, the presence of Ajñāna depends upon the presence of Jīva. This is a circular dependence.

It is also not correct to hold that it is Śuddha Brahman who is the locus of Ajñāna due to Bhrama i.e., illusion. Because, the presence of illusion depends upon the presence of Ajñānā, and the presence of Ajñāna depends upon the presence of illusion. Thus it leads to the fallacy of anyonyāśraya i.e., interdependence.

Expl. (1) In this section the untenability of the concept of unreal adjunct, and the unreal difference due to this unreal adjunct is shown.

Advaitins contend that Brahman itself assumes the forms of many Jīvas due to the association of unreal

adjuncts that lead to the unreal difference. This contention is criticised here.

अत्राहु: मायावादिनः शुद्धस्योपाधिसम्बन्धः। न चोक्तदोषः। उपाधीनां मिथ्यात्वात्। मिथ्योपाधिसम्बन्धेन ब्रह्मणः शुद्धत्वाहानेः। नहि आरोपितेन रूपेण आकाशस्य नीरूपता अपनीयते। उपाधीनां मिथ्यात्वेऽपि भेदहेतुत्वं युज्यते एव। भेदस्यापि मिथ्यात्वात्।

This contention of Advaitins is criticised here by pointing out that the very concept of Mithyopādhi i.e., unreal adjunct is untenable.

(2) The expression मिथ्या means आरोपित in Advaita. आरोप of something is possible only when there is अज्ञान. Therefore, मिथ्यात्व of उपाधि depends upon अज्ञान. Now, अज्ञान needs a locus to be present. This locus is Jīva. This Jīva is to be formed by मिथ्योपाधि. Thus, the अज्ञान which has to remain in Jīva needs मिथ्योपाधि to form the Jīvas. Therefore, अज्ञान depends upon मिथ्योपाधि. This is clearly a case of अन्योन्याश्रय.

(i) उपाधेः मिथ्यात्वं नाम न तावदसत्त्वं परेण अङ्गीकृतम्। किन्तु आरोपितत्वेन अनिर्वाच्यत्वम्। आरोपश्च अज्ञानाधीनः। तस्मात् अज्ञानं विना उपाधेः मिथ्यात्वस्य आरोपितत्वस्य च असिद्धेः अज्ञानसिद्ध्यधीना मिथ्योपाधिसिद्धिरित्यङ्गीकार्यम्।

(ii) अज्ञानं खलु आश्रयविषयव्याप्तम्। मिथ्योपाधिना ब्रह्मणः भिन्नस्यैव जीवस्य अज्ञानाश्रयत्वात् मिथ्योपाधिसिद्ध्यधीना अज्ञानसिद्धिः।

(3) To avoid the above अन्योन्याश्रय if it is contended that the Śuddha Brahman is the locus of Ajñāna, then, it leads to some other difficulties. If Śuddha Brahman is the locus of Ajñāna, then, it has to remain with him so long

as he is. This means that even after some Jīvas are liberated this Ajñāna will continue since there are good many unliberated Jīvas that are still present. This continuing Ajñāna present in Śuddha Brahman cannot remain without affecting the liberated also who are now Brahman.

ननु शुद्धस्य ब्रह्मणः अज्ञानाश्रयत्वं न तु जीवस्य इत्यत आह । शुद्धस्यैवेति । शुद्धस्यैव अज्ञत्वे स्वरूपातिरिक्तस्य अज्ञानसम्बन्धे निमित्तस्य अभावात् यावत्स्वरूपमवस्थानावश्यंभावात् मुक्तस्यापि तदापादनं कृतम् ।

(4) Further, the Ajñāna that is stated to be present in Śuddha Brahman has to be natural and real. This leads to two real entities viz. Śuddha Brahman and Ajñāna.

यदि केवलस्यैव ब्रह्मणः अज्ञानं स्यात् तदा निमित्तान्तराभावात् स्वाभाविकमेव तत् स्यात् । स्वाभाविकत्वात् सत्यं स्यात् । ततश्च अज्ञानस्यापि सत्यत्वात् ब्रह्मणः सद्वितीयत्वं स्यात् ।

Not only this will lead to two reals viz. Brahman and Ajñāna, but also to the ever continuation of Ajñāna. **अज्ञानस्यापि स्वाभाविकत्वात् अनिवृत्तिः प्रसज्येत ।** According to Advaitins real entities are never withdrawn.

(5) Since **अज्ञान, मिथ्योपाधि, जीव** and **अज्ञान** depend upon each other in a circular way the fallacy of Chakraka is also pointed out here.

(6) In case it is stated that Śuddha Brahman himself becomes the locus of Ajñāna by **भ्रम**, then, there will be **अन्योन्याश्रय** between **अज्ञान** and **भ्रम**, that is to say there can be no **भ्रम** unless there is **अज्ञान**, and there can be no **अज्ञान** unless there is **भ्रम**.

Therefore, the entire effort to manage **मिथ्या जीव-ब्रह्मभेद** by means of **मिथ्योपाधि** is misplaced.

There are innumerable Jivas

76. वि. नि.—

अनागताः अतीताश्च यावन्तः सहिताः क्षणाः ।
अतीतानागताश्चैव यावन्तः परमाणवः ।
ततोऽप्यनन्तगुणिताः जीवानां राशयः पृथगिति ।
इति वत्सश्रुतेः न संसारिणां परिसमाप्तिरस्मत् पक्षे ।
परमाणुप्रदेशेऽपि हि अनन्ताः प्राणराशयः ।
सूक्ष्मत्वादीशशक्त्यैव स्थूला अपि हि संस्थिताः ।
सहस्रयोजनसभां प्रभावाद्विश्वकर्मणः ।
अनन्ता राशयोऽनन्ताः प्रजानामधिसंस्थिताः ॥ इति स्कान्दे ।

Vatsaśruti states that there are innumerable groups of Jīvas countlessly more than the past and future Paramāṇus and past and future moments of time. Therefore, the transmigrating Jīvas are never exhausted.

Skānda Purāṇa states that in the thousand yojanā long hall constructed by Viśvakarma there are innumerable groups of Jīvas. Even in the place of a Paramāṇu there are innumerable Jivas. These are subtle in their nature and gross with their bodies. These remain as stated above by the power of the Supreme God.

Expl. (1) In order to show that it is not possible to get rid of Ajñāna by the liberation of all Jīvas it is pointed out here that the Jīvas are innumerable.

(2) (i) ननु परमाणूनां नित्यत्वात् कथमतीतानागताश्चेति वचनम् । मैवम् । 'रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात्' इति सूत्रकृतैव तदनित्यत्वस्य समर्थनात् ।

According to Dvaita **परमाणु**s are **अनित्य**.

(ii) पृथगिति—देवानां दैत्यानां मानवानां च। तथा ब्रह्मणां (चतुर्मुखब्रह्मणाम्) रुद्राणां च।

(iii) कालक्षणाश्च स्वाभाविकाः एवात्राभिमताः न तु औपाधिकाः।

(iv) परमाणोः अवस्थानयोग्यः प्रदेशः परमाणुप्रदेशः।

(v) स्वरूपापेक्षया सूक्ष्मत्वादित्युक्तम्। शरीरसाहित्यविवक्षया स्थूला इति।

Mithya entities cannot be established

77. वि. नि.—न च मिथ्यावस्तुनो दुर्घटत्वमेव भूषणम्। दृष्टस्य वस्तुनः मिथ्यात्वकल्पनस्य दृष्टिसकाशात् बलवत्प्रमाणयुक्त्यपेक्षत्वात्। तदभावे सत्यत्वं दृष्टयैव सिद्ध्यति।

नहि अन्नादिकं भोग्यं दृष्ट्वा भोक्तुं सत्यत्वे प्रमाणान्तरमपेक्षते। किन्तु नेदमन्नमिति केनचिदुक्ते कथमिदमन्नत्वेन दृश्यमानमन्नं न भवतीति प्रमाणान्तरमपेक्षते।

न च प्रत्यक्षदृष्टस्य ततो बलवत् प्रत्यक्षागमं विना अनुमानादिनैव बाधो दृष्टः। दूरस्थवृक्षह्रस्वत्वादौ प्रत्यक्षापटुत्वस्य निश्चितत्वात् युक्त्या तत्र दीर्घत्वनिश्चयः। प्रत्यक्षस्य हि दूरे मन्दग्राहित्वं परिमाणादौ अन्यथात्वं च ततो बलवत्प्रत्यक्षेणैव निश्चितम्।

न च जगत्प्रत्यक्षस्य मिथ्यात्वं केनापि प्रमाणेन निश्चितम्।

विशेषतश्च ज्ञानाज्ञानसुखदुःखात्मभेदादिविषयस्यानुभवस्य न मिथ्यात्वं दृष्टम्।

अतश्च संसारस्य सत्यत्वात् सत्यस्य च अनिवृत्त्यङ्गीकारात् न मोक्षः स्यात्।

The Advaitin's claim that the inexplicability of Mithyatva is more a compliment than a drawback is

not correct (because, the concept of Mithyatva is yet to be established). To brand a perceived object as Mithyā a superior Pramāṇa and a superior argument than the perception is needed. In the absence of such a superior Pramāṇa to prove the contrary, the truth of what is seen is established by the very fact of its perceiving.

To eat the food that is actually seen no further evidence to prove it is necessary. On the other hand, if some body says that it is not food, then, to check up as to why it is not food a proof is necessary.

What is observed by perception, that cannot be denied without a superior Pratyakṣa, Āgama or Anumāna. A tree that is at a distance is seen as short. This is known. Therefore, by reasoning it is comprehended to be tall. The fact of perception being slow and distorted in respect of distant objects is also established by superior perception.

The claim that the world is Mithyā is not established by any Pramāṇa. Particularly, the Mithyātva of knowledge, ignorance, joy, sorrow, difference from the God and other Jīvas etc., is never observed. Therefore, the transmigration is true. According to Advaitin, whatever is true that never vanishes. Therefore, Advaitin can never have liberation.

Expl. (1) The untenability of the concept of Mithyatva is further explained here.

The Advaitins contend that यदिदं उपाधेः तत्कृतस्य जीव-भेदस्य ज्ञानाज्ञानसुखदुःखादिरूपबन्धस्य च अन्योन्याश्रयत्वादिना

दुर्घटत्वमुक्तं तन्न दूषणम् । किन्तु भूषणमेव । अन्योन्याश्रयत्वादिकं हि तस्य सत्यत्वं निवारयेत् तच्च इष्टमेव ।

This contention of Advaitin is rejected here. स्यादिदमात्माश्रयत्वादिकं भूषणं यदि मिथ्यात्वमस्य स्यात् । न चैवम् । घटादेः आत्मभेदादेश्च प्रत्यक्षसिद्धत्वेन सत्यत्वात् ।

(2) It is true that in the case of शुक्तिरजतप्रत्यक्ष the प्रत्यक्ष is not relied upon. This is because, it is contradicted by a superior Pramāṇa. No such contradiction is found in respect of जगत्प्रत्यक्ष.

प्रत्यक्षदृष्टस्यापि शुक्तिरजतादेः मिथ्यात्वमङ्गीक्रियते एव । किन्तु तदपि न निर्निमित्तमपि तु बलवद्बाधकवशात् । न च प्रत्यक्षदृष्टस्य बाह्यस्य आन्तरस्य वा जगतः बाधकमस्ति ।

78. वि. नि.—अनुभवसिद्धस्य बलवदनुभवं विना युक्तितः एव मिथ्यात्वाङ्गीकारे आत्मनोऽपि मिथ्यात्वं स्यात् । युक्तिश्च सर्वस्यान्यस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारात् । द्विधाकल्पने कल्पनागौरवमिति ।

आत्मधिष्ठानभ्रमस्यैवासिद्धेः तस्य अधिष्ठानत्वमपि न युज्यते । दुर्घटत्वस्य च भूषणत्वे दुर्घटमपि आत्ममिथ्यात्वं स्यादेव ।

प्रतीतेरपि अविद्याकार्यत्वाङ्गीकारात् तस्याश्च दुर्घटत्वस्य भूषणत्वात् सत्यस्य युक्त्यपेक्षत्वात् घटादीनां द्रष्टृत्वं आत्मनः जडत्वं द्रष्टुः अभावे प्रतीतिः अधिष्ठानं विनैव भ्रमः इत्यादि विरुद्धं सर्वमपि स्यात् ।

In case that which is proved by Pratyakṣa is considered as Mithyā merely by argument without the support of a superior Pratyakṣa, then, let Ātman also be Mithyā. The fact of all other things being considered as Mithyā itself is an argument that can support

this contention. To posit in two different ways viz. Ātman as Satya and all others as Mithyā is an excess of assumption.

To consider Ātman as Adhiṣṭāna for superimposition is not justified since an illusion involving the superimposition on Ātman is not established. If stating something that is not explicable is a compliment, then, let the acceptance of Ātmamithyātva also be a compliment which is inexplicable.

Since the experience itself is a result of Avidyā and the inexplicable nature of this Avidyā is a compliment and something to be real needs the support of arguments, let the jar etc., be the knower, Ātman be the non-sentient, experience without experiencer, illusion without Adhiṣṭāna and such other self-contradictory things be acceptable.

Expl. (1) In this section two points are made :

(i) Something that is established by Pratyakṣa cannot be denied merely by arguments. For instance the reality of the world is proved by Pratyakṣa. Therefore, it cannot be denied by the inferences, such as विमतं मिथ्या दृश्यत्वात् etc., proposed by Advaitins.

(ii) If दुर्घटत्व or inexplicable nature is a justification to accept something, then, self-contradictory things may have to be accepted on the ground that these are inexplicable.

(2) (i) अनुभवः—साक्षिप्रत्यक्षं बाह्यं च ।

(ii) आत्मनोऽपि मिथ्यात्वं स्यात् तस्यापि साक्षिप्रत्यक्ष-सिद्धत्वात् ।

If **जगत्** that is **प्रत्यक्षसिद्ध** is to be considered as **मिथ्या** by arguments, then, let **आत्मन्** that is **साक्षिप्रत्यक्षसिद्ध** also be considered as **मिथ्या** by argument. **आत्मनः अन्यस्य सर्वस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारात् तद्दृष्टान्तेन वस्तुत्वादिना आत्मनः मिथ्यात्वं साध्यते इत्यर्थः।**

(3) यद्यात्मा सत्यः स्यात् तदा आत्मा सत्यः अन्यत् मिथ्या इति द्विधा कल्पने कल्पनागौरवं स्यात् इति युक्तिश्च अस्तीति सम्बन्धः।

(4) It cannot be contended that Ātman has to be considered as real in order to have it as Adhiṣṭāna for the superimposition of all others, because, **भ्रम** without any Adhiṣṭāna is accepted by the Buddhist. **सर्वभ्रमाणां शून्यवादिना निरधिष्ठानत्वेन अङ्गीकृतत्वात्।**

The idea of difference on the basis of different adjuncts is not tenable

79. वि. नि. — उपाधिभेदाङ्गीकारे हस्तपादाद्युपाधिभेदेऽपि तद्गतसुखदुःखादिभोक्तुः यथा भेदः न प्रतीयते एवमेव शरीरादिभेदेऽपि भोक्तुः भेदः न दृश्येत। सर्वदेहगतसुखदुःखादिकमेकेनैव भुज्येत।

यथा च एकाङ्गुल्याद्यपगमेऽपि न मुक्तिः एवमेकोपाध्यपगमेऽपि तस्यैवानन्तोपाधिसम्बद्धत्वान्न मुक्तिः स्यात्।

उद्यतायुधदोर्दण्डाः पतितस्वशिरोऽक्षिभिः।
पश्यन्तः पातयन्ति स्म कबन्धा अप्यरीन् युधि।
इति भारतवचनात् न विश्लेषाद् विशेषः।

किञ्च उपाधिः आत्मनः एकदेशं ग्रसति उत सर्वमात्मानम्। एकदेशाङ्गीकारे सावयवत्वम्। सावयवस्य चानित्यत्वं तैः अङ्गी-

कृतम् । सर्वग्रासे च नोपाधिः भेदकः स्यात् । उपाधिकृतांशकल्पने तदुपाधिकृतत्वे आत्माश्रयत्वम् । उपाध्यन्तरकल्पने अनवस्था ।

If it is contended that the Jīvas are not different but it is only due to the adjuncts that the differences arise, then, there would not have been differences in the experiences of joy, sorrow etc., of different persons. Just as the person who undergoes joy, sorrow etc., in the different parts of his body is one, the Jīva who undergoes joy, sorrow etc., in different bodies would have to be one. Further, one and the same person would have to experience the joy, sorrow etc., occurring in all bodies.

Further, just as by the removal of one finger no liberation could be attained by the removal of one adjunct i.e., one body, no liberation is possible, since, innumerable adjuncts i.e., bodies would be still persisting.

(It cannot be contended that the adjuncts hand, feet etc., are junctioned while the different bodies are distinct). The adjuncts being disjunct does not make any difference in the light of the statement in Mahābhārata viz. even the headless bodies were killing their enemies raising their arms with the weapons seeing the enemies with the eyes in their fallen heads.

Further, whether the adjunct conditions a part of Ātman or the whole of it. In case it is stated to condition only a part, then, the Ātman will be an entity with parts. The entities with parts are considered as perishable by Advaitins. If it is stated that the adjunct conditions the whole of Ātman, then, it cannot cause

any difference among the Jīvas. In case, parts are conceived as arising from the adjunct itself, then, the question arises whether by the same or by another adjunct. If it is by the same adjunct, then, it leads to the fallacy of Ātmāśraya i.e., self-dependency; if it is by another adjunct, then, that adjunct also needs another to cause the part and so on. This leads to infinite regress.

Expl. (1) In this section it is pointed out that by postulating Upādhi i.e., adjuncts, difference in the experiences of joy, sorrow etc., cannot be explained.

यदि सर्वेषां जीवानामभेदः स्यात् तदा देवदत्तशरीराद्यनुग्रहोपघातादिना देवदत्त एव सुखी दुःखी वा न यज्ञदत्तः इति तथा यज्ञदत्तशरीरे सुखाद्युत्पत्तौ यज्ञदत्त एव सुखादिमान् न देवदत्त इति भोक्तृभेदः न स्यात्।

(2) It cannot be argued that in the case of hands, feet etc., these are junctioned in one body and therefore, the pain and pleasure in different parts of the body are experienced by one. But in the case of different bodies these are disjunct. Therefore, the pain and pleasure in one body are not felt in another body though the Jīva is one. In the instance quoted from Mahābhārata it is found that even when different parts of the body are disjuncted, one part of the body reacts to the happening in another part. Therefore, it is not junction or disjunction that is the ground for the common or different experiences but it is the presence of one Jīva or different Jīvas. Therefore, difference in experiences for one Jīva cannot be managed by the adjuncts junctioned or disjunct.

शिरोगतस्य कबन्धगतस्यचात्मनः विश्लिष्टोपाधिकृतभेदसद्भावेऽपि स्वरूपैक्यसद्भावमात्रेण अन्योन्यज्ञानानुसन्धानदर्शनेन स्वरूपैक्यमेव अनुसन्धाने प्रयोजकं नोपाधिसंश्लेषोऽपीति निश्चयात् देवदत्तयज्ञदत्तयोः स्वरूपैक्ये सति उपाधिविश्लेषात् विशेषः अनुसन्धानाभावरूपः न वक्तव्यः।

The difference between Isvara and Brahman on the basis of adjuncts cannot be maintained.

80. **वि. नि.—न च ईश्वरस्य सर्वगतत्वात् औपाधिकभेदो ब्रह्मणा भवति। न हि देशतः कालतश्च अपरिच्छिन्नयोः औपाधिकभेदः दृष्टः।**

सर्वोपाधिगतत्वाच्च एकस्यैव ईश्वरस्य भेदस्य मिथ्यात्वात् हस्तपादादिभेदेऽपि भोक्तुः एकत्ववत् सर्वसुखदुःखादिभोक्तृत्वमीश्वरस्यैव स्यात्।

देशतः कालतः अपरिच्छिन्नयोः औपाधिकभेदाभावादेव दुःखिनः अन्यत् शुद्धं ब्रह्म न सिद्ध्यति। अतः स्वाभाविकः संसारः इति अनिवृत्तिरेव स्यात्।

Since Īśvara i.e., Saguṇa Brahman is everywhere there can be no difference caused by the adjunct between Īśvara and Brahman. Those that are unlimited in respect of space and time cannot have any difference caused by the adjuncts.

Further, since one and the same Īśvara is associated with all adjuncts and since the difference caused by these is illusory, this one Īśvara will have to undergo the experiences of joy and sorrow of all just as one and the same person experiences the pleasure and pains occurring in different parts of the body.

Since both Iśvara and Śuddha Brahman are unlimited in respect of space and time, there can be no difference between them caused by the adjunct. Therefore, no Śuddha Brahman different from Iśvara who undergoes suffering (as shown above) could be conceived. Consequently, the transmigration will be a natural course and there can be no end to it.

Expl. (1) In this section it is pointed out that there can be no difference between Saguṇa Brahman and Nirguṇa Brahman caused by the adjunct since both of them pervade the entire space and time. It is also pointed out that Iśvara has to suffer from joys and sorrows of all.

Since there is no difference between Saguṇa and Śuddha Brahman, the transmigration has to continue for ever.

81. वि. नि.—किश्च विशिष्टस्य शुद्धस्य वा संसारः । शुद्धस्य संसार इत्युक्ते स्वव्याहतिः । विशिष्टस्येत्युक्ते विशिष्टः अन्यः स एव वा । स एव चेदुक्तो दोषः । अन्यश्चेत् नित्यः अनित्यो वा । अनित्यश्चेत् नाश एव न मोक्षः ।

नित्यत्वे च भेदस्य सत्यत्वं मोक्षेऽपि तस्य भावात् ।

स्वरूपमात्रस्याभेदः उपाधिभिन्न एवेत्यङ्गीकारे स्वरूपमेव उपाधिसम्बद्धमिति न तस्य शुद्धत्वम् ।

अशुद्धस्वभावस्य न कदाचित् शुद्धत्वमिति तत्पक्षः । उपाधिमिथ्यात्वाङ्गीकारे च अन्योन्याश्रयत्वादिदोषाः उक्ताः ।

न च अनादिकर्मभेदात् भेदः । औपाधिकभेदसिद्धौ कर्मभेदसिद्धिः तत्सिद्धौ च तत्सिद्धिरिति अन्योन्याश्रयत्वात् ।

अतोऽनन्तदोषदुष्टत्वात् ग्रन्थबहुत्वं स्यादित्येवोपरम्यते । अतः सर्वप्रमाणविरुद्धत्वात् न अभेदे श्रुतितात्पर्यम् ।

Now, is the transmigration to Viśiṣṭa i.e., Jīva or Śuddha Brahman? If it is stated that Śuddha undergoes transmigration, then, it will be a self contradictory statement. (Brahman cannot be both Śuddha and Samsārin), To avoid this, if it is stated that Visiṣṭa i.e., Jīva undergoes transmigration, then, there arises the further question whether this Visiṣṭa i.e., Jīva is different from the Śuddha or the same one. If it is the same one, then, the fallacy of self-contradiction is already pointed out. If it is different, then, whether it is eternal or perishable? If perishable, then, it has to perish. There is no hope of liberation.

If it is eternal, then, the difference will be real, and will persist even after liberation. If it is contended that its basic nature is one but it assumes difference by the adjuncts, then, as its very nature is contaminated by the adjunct it is no longer Śuddha. Something that is of impure nature can never become pure even according to Advaitin. As against the contention that the adjunct is superimposed, the fallacies of Anyonyāśraya etc., are already pointed out.

It is also not correct to say that the difference is due to the difference in Anādikarma. Because, the difference of Anādikarma can be posited only on the ground of the difference due to adjuncts and the latter is posited only on the former. This again leads to Anyonyāśraya.

Thus, there are innumerable fallacies in Advaita

*

position. However, the discussion will be closed here to avoid the lengthening of the Text. To conclude, we declare that Abheda is not the purport of Śruti as it is against all Pramāṇas.

Expl. (1) In this section three points are made :

(i) It cannot be plausibly explained in Advaita whether the transmigration is to the Śuddha Brahman or Viśiṣṭa i.e., Jīva.

(ii) Brahman has to be either Śuddha alone or affected by the adjunct. These two positions cannot be simultaneously present in Brahman.

(iii) The difference of experiences among the Jīvas cannot be maintained on the ground of their अनादिकर्मभेद.

82. वि. नि.—सर्वशब्दावाच्यस्य लक्षणापि न दृष्टेति न तस्य शास्त्रगम्यत्वम् । अतो अवाच्यत्वाज्ञेयत्वात् शून्यमेव तदिति प्राप्तम् ॥

न च स्वेनापि ज्ञेयत्वं तैरुच्यते । कर्तृकर्मविरोध इति ते वदन्ति । न च स्वरूपमन्यद्वा ज्ञेयं ज्ञातारं च विना ज्ञानं दृष्टम् । अतो ज्ञातृज्ञेयाभावात् ज्ञानस्यापि शून्यतैव । अतः शून्यवादात् न कश्चिद् विशेषः । न च ज्ञातृज्ञेयरहितं ज्ञानं क्वापि दृष्टम् ।

अप्राप्तत्वाच्च ईश्वरभेदस्य न अभेदे श्रुतितात्पर्यं युज्यते ।
सर्वोत्तमं सर्वदोषव्यपेतं गुणैः अशेषैः पूर्णमन्यं समस्तात् ।
वैलक्षण्यात् ज्ञापयितुं प्रवृत्ताः सर्वे वेदाः मुख्यतो नैव चान्यत् ॥
इति महोपनिषदि ।

अतः सदागमैरेव सर्वस्माद् भिन्नत्वेन सर्वस्माद् विशिष्टत्वेन च विज्ञेयो भगवान् नारायणः इति सिद्धम् ।

इति श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचिते श्रीविष्णुतत्त्वविनिर्णये प्रथमः परिच्छेदः ।

Brahman of Advaita cannot be conveyed by the Sruti since he is not conveyed by any word by Vāchyavṛtti. Nor he can be conveyed by Lakṣanāvṛtti, since, that which is not conveyed by any word by Vāchyavṛtti cannot be conveyed by Lakṣaṇā also. Thus, being non-communicable and unknowable, it is as good as Śūnya (of Buddhists).

Advaitins do not also say that it can know itself, since, one and the same cannot be both the agent and the object.

Neither the very Brahman could be known nor anything else (since all others are illusory). There is no knower. There can be no knowledge without a knower and known. Therefore, in the absence of a knower and a known, the so called knowledge is as good as Śūnya. Therefore, there is no difference between Śūnyavāda (of Buddhists) and Advaita. Knowledge without a knower and a known is never found.

Further, since the difference between Īśvara and Jīva is not known by any other Pramāṇa the denial of it i.e., Abheda cannot be the purport of Sruti.

The Mahopaniṣat states that the entire scripture chiefly conveys the Supreme God who possesses unlimited number of attributes, who is absolutely free from the drawbacks who is unique and distinct from all others. The scripture does not convey anything else.

Therefore, it is established that Lord Nārāyaṇa is conveyed by the entire scripture as unique and distinct from all others.

Expl. (1) In this concluding section two important points are made :

(i) The Brahman of Advaita cannot be conveyed by Śruti since he is सर्वशब्दावाच्य and therefore अलक्ष्य also.

(ii) The Śruti conveys Lord Nārāyaṇa who is unique, distinct from all others and Supreme. Thus, the remark made in the beginning i.e., सद्रागमैकविज्ञेयं is fully justified.

(2) तीरादिपदवाच्यमेव गङ्गादिपदलक्ष्यं दृष्टम् । केनापि शब्देन अवाच्यस्य लक्षणा कापि न दृष्टा । अतः केनापि पदेन अवाच्यत्वात् ब्रह्मणः लक्ष्यत्वमपि नास्ति । अतः अपदार्थत्वात् अवाक्यार्थत्वात् च न तस्य श्रुतिगम्यत्वम् ।

According to Advaitins Brahman is not conveyed by any word by Vāchyavṛtti. Therefore, it cannot also be conveyed by Lakṣaṇavṛtti. No entity that is not conveyed by Vāchyavṛtti by any word can be conveyed by Lakṣaṇa-vṛtti. Consequently, Brahman cannot at all be conveyed by Śruti.

(3) Since Brahman cannot be known by any other Pramāṇa such as Pratyakṣa, Anumāna etc., it is totally अज्ञेय. Therefore, it is as good as शून्य.

(4) It cannot be argued that though Brahman is अज्ञेय by others, it is स्वप्रकाश. Because, if by स्वप्रकाश it is meant to say that it knows by itself, then, one and the same Brahman has to be treated as both कर्ता and कर्म. Such a position is not acceptable to Advaitins.

(5) Further, ज्ञान needs a ज्ञाता i.e., knower and a ज्ञेय i.e., known. Without a knower and a known, no knowledge is possible. Brahman who is stated to be ज्ञानस्वरूप is

without a knower and a known. Therefore, this **ज्ञान-स्वरूपता** is same as **शून्यस्वरूपता**.

(6) Moreover, since **भेद** is not known through any other **प्रमाण** it cannot be denied by **श्रुति**. Its knowledge through the **श्रुति 'द्वा सुपर्णा'** etc., affirms it. It does not provide a base to deny it.

ईश्वरस्य प्रत्यक्षाद्यविषयत्वात् भेदस्य अप्राप्तत्वात् तत्प्रतिषेधात्मका-भेदप्रतिपादकत्वं न युज्यते। 'द्वा सुपर्णा' इत्यादिश्रुतिप्राप्तभेदप्रतिषेध-परत्वे श्रुतीनां व्याघातः स्यात्। अप्राप्तत्वादेव 'द्वा सुपर्णा' इत्यादि-श्रुतीनां न अनुवादकत्वम्।

इति श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचित विष्णुतत्वविनिर्णयस्य प्रथम परिच्छेदस्य आङ्लभाषानुवादः पाण्डुरङ्गि तम्मण्णाचार्यसूनु कृष्णाचार्यविरचितः समाप्तः।

The Supreme God is Superior to both क्षर and अक्षर

83. वि. नि.—

ब्रह्मा शिवः सुराद्याश्च शरीरक्षरणात् क्षराः ।
लक्ष्मीरक्षरदेहत्वात् अक्षरा तत्परो हरिः ॥
स्वातन्त्र्यशक्तिविज्ञानसुखाद्यैरखिलैर्गुणैः ।
निस्सीमत्वेन ते सर्वे तद्वशाः सर्वदैव च ॥
सर्गस्थितिक्षययतिप्रकाशावृतिबन्धनम् ।
सर्वेक्षराणामेकः स कुर्यात् सात्विकमोक्षणम् ॥
सर्गस्थितियतिज्योतिर्नित्यानन्दप्रदोऽक्षरे ।
चेष्टाप्रदश्च सर्वेषामेक एव परो हरिः ॥
तस्य नान्योऽस्ति सर्गादिकर्ता निर्दोषकश्च सः ॥

इति परमश्रुतिः ।

ब्रह्मशेषसुपर्णेशशक्रसूर्यगुहादयः ।
सर्वे क्षरा अक्षरा तु श्रीरेका तत्परो हरिः ॥

इति स्कान्दे ।

Chaturmukhabrahmā, Śiva, the other deities and all other Jīvas are designated as kṣara, because, their body perishes. Goddess Lakṣmi is designated as Akṣara, because, her body is imperishable. Lord Hari is superior to these two. Lord Hari is Supreme as he possesses independence, power, knowledge, bliss etc., attributes infinitely. Therefore Lakṣmi, Chaturmukha etc., all are entirely under his control. Lord Hari creates, sustains, destroys, regulates by vidhi and niśedha, gives knowledge, veils by ignorance, puts in bondage and releases the sātvika souls. He also

enables Goddess Lakṣmi to manifest, to remain without a perishing body, to function as per his order, to know all directly, and to have eternal bliss. It is Lord Hari who enables all to function. None else can create, sustain etc. Lord Hari is absolutely free from the drawbacks. Thus, states Paramaśruti.

Chaturmukhabrahmā, Śeṣa, Suparṇa i.e., Garuda, Sakra i.e., Indra, Sūrya, Guru i.e., Ṣanmukha etc., all Jīvas are Kṣaras, Goddess Lakṣmi is Akṣara. Lord Hari is superior to both these. Thus states Skanda Purāṇa.

Expl. (1) In the first chapter the adjective **सदागमैकविज्ञेय** given to Lord Nārāyaṇa in the benedictory verse of this work is fully explained. Now, in this second chapter the adjective **समतीतक्षराक्षरम्** will be explained.

(2) (i) क्षरणात्—विनाशात् क्षरः, क्षरणं जीवस्वरूपस्य न सम्भवतीति शरीरक्षरणात् इत्युक्तम् ।

(ii) सत्ताप्रतीतिप्रवृत्तिषु स्वाधीनत्वं स्वातन्त्र्यम्, कार्योत्पत्त्याद्यनुकूलः अतीन्द्रियः कारणधर्मविशेषः शक्तिः, आद्यग्रहणेन वीर्यशौर्यौदार्यकारुण्यादीनां सङ्ग्रहः ।

(3) (i) जीवानां सर्गः – देहसृष्टिः, प्रकाशः – ज्ञानोत्पादनम्, आवृतिः—अविद्या, बन्धनम्—लिङ्गदेहादिबन्धः ।

(ii) अक्षरस्य (लक्ष्म्याः) तद्वशत्वमुपपादयति सर्गः—प्रादुर्भावः, स्थितिः—कदापि मरणाभावः, यतिः—आज्ञान्तर्गतिः, ज्योतिः—नित्याविर्भूतः भगवदितरसर्वसाक्षात्कारः ।

यद्यपि (क्षराक्षरधर्मयोः) सर्गादिशब्दसाम्यं तथापि उक्तविधया अर्थभेदात् असाधारणधर्मोक्तिः ।

Vedic authorities that state God's Supremacy

84. वि. नि.—यं कामये तं तमुग्रं कृणोमि तं ब्रह्माणं तमृषिं सुमेधाम् । अहं रुद्राय धनुरातनोमि ब्रह्मद्विषे शरवे हन्त वा उ । अहं जनाय समदं कृणोमि अहं द्यावापृथिवी आविवेश । अहं सुवे पितरमस्य मूर्धन् मम योनिरप्स्वन्तस्समुद्रे ।

यमन्तः समुद्रे कवयो वयन्ति यदक्षरे परमे प्रजाः यतः प्रसूता जगतः प्रसूती तोयेन जीवान् व्यससर्ज भूम्याम् । यदोषधीभिः पुरुषान् पशूंश्च विवेश भूतानि चराचराणि । अतः परं नान्यदणीयसं हि परात् परं यन्महतो महान्तम् । यदेकमव्यक्तमनन्तरूपं विश्वं पुराणं तमसःपरस्तात् ।

'तदेवर्तं तदु सत्यमाहुः तदेव ब्रह्म परमं कवीनाम् ।'

'अस्य देवस्य मीळ्हुषो वया विष्णोरेषस्य प्रमथे हविर्भिः । विदेहि रुद्रो रुद्रियं महित्वं यासिष्टं वर्तिरश्विना विरावत् ।'

चन्द्रमा मनसो जातः चक्षोः सूर्यो अजायत । मुखादिन्द्रश्चाग्निश्च प्राणाद्वायुरजायत ।

Whomsoever I wish to make Ugra i e., Rudra I shall make him so; I wish to make Chaturmukhabrahmā I shall make him so; I wish to make a wise sage I shall make him so; I shall wield my bow to kill Rudra the destroyer who cut the fifth head of Chaturmukhabrahmā. I shall make all to rejoice. I enter Dyuloka and Prithiviloka (all the worlds above and below).

I shall make Chaturmukhabrahmā superior (to all other deities).

However, my Superior is in the ocean.

He who is in the ocean and whom even wise do

not know completely, he who is designated as Akṣara and under whose control all function, he from whom the Goddess Lakṣmi the mother of all arises, he who created the Jīvas in Prithivi etc., worlds with the physical body as per their deeds by his great power, he who has entered into the plants, men, cattle and all other sentient and non-sentient beings to regulate them, and he from whom there is no Superior, is the Supreme, greater than great, one, beyond the senses, has infinite forms, possesses infinite attributes, ancient, above Prakriti.

He is true knowledge, and acts with true knowledge. It is he who is called Parama Brahman.

Rudra (who is the abhimāni deity of Ahamkara and therefore) who causes the bondage to the Jīvas obtained his greatness by worshipping lord Viṣṇu who bestows the desires of his devotees, whose wishes always come true, and who is splendid.

O, Asvini deities! you obtained a prosperous place by the grace of lord Viṣṇu only.

Chandra arose from the mind of the Supreme God, Indra and Agni arose from the mouth, Vāyu from Prāṇa.

Expl. (1) Passages from the Veda are quoted to show that Lord Viṣṇu is superior to Kṣara and Akṣara, and he is Supreme.

(2) (i) '**यं कामये**' etc., statement is the statement of Mahālakṣmi in Ambhraṇisūkta. **महालक्ष्मीवाक्यमेतत् शरवेहिंसकाय, पञ्चमुखच्छेदात् ब्रह्मद्विषे रुद्राय.**

(ii) मम योनिः अप्सु अन्त, etc., अत्र श्रिया ब्रह्मादीनां सर्वेषामात्माधीनत्वमभिधाय स्वात्मनो नारायणाधीनत्वमुक्तम् ।

(3) (i) तोयेन—तत्तत्कर्मणा, स्ववीर्येण वा, तोयोपलक्षितैः भूतैर्वा पृथिव्यादिषु लोकेषु जीवान् विविधं ससर्ज।

(ii) एकम् — केवलम्, तमसः — प्रकृतेः अज्ञानाद् वा परम्, ऋतम्—यथार्थज्ञानरूपम्, सत्यम्—ज्ञानपूर्वक्रियावत्।

(4) (i) मीळ्हुषः—भक्ताभिलषितवर्षितुः, एषस्य–इच्छारूपस्य, प्रभृथे—प्रभरणे पूजायां कृते,

(ii) अहङ्काराभिमानित्वेन जीवानां बन्धकः रुद्रः, रुद्रादीनां भगवत्प्रसादाधीना पदप्राप्तिः उच्यते।

85. वि.वि.—एको नारायण आसीत् न ब्रह्मा नेशानो नाग्नीषोमौ नेमे द्यावापृथिवी।

एको नारायण आसीत् न ब्रह्मा न च शङ्करः।
स मुनिर्भूत्वा समचिन्तयत् तत एते व्यजायन्त।
विश्वो हिरण्यगर्भोऽग्निः यमो वरुणरुद्रेन्द्राः॥

वासुदेवो वा इदमग्र आसीत् न ब्रह्मा न च शङ्करः। नेन्द्रसूर्यौ न च गुहो न सोमो न विनायकः। इत्यादिश्रुतिभ्यश्च।

यस्मात् परं न, अपरमस्ति किञ्चिदित्यत्रापि अपरमस्तीत्येवार्थः। अन्यथा तेनेदं पूर्णं ततो यदुत्तरतरं तद्रूपमनामयमिति वाक्यशेषविरोधात्। तेनेदमित्युक्तमेव तत इति परामृश्यते। अन्यथा यस्मात् परं नेत्युक्तिविरोधात्।

In Mahāpralaya Nārāyaṇa alone was present. There was no Chaturmukhabrahmā, Rudra or Agniṣoma. There were no Dyuloka and Prithiviloka.

There was Nārāyaṇa alone. No Chaturmukhabrahmā nor Sankara. Nārāyaṇa remained silent, he thought. Then, Viṣva i.e., Vāyu, Hiranyagarbha i.e.,

Chaturmukhabrahmā, Agni, Yama, Varuṇa, Rudra, Indra were born.

Before creation Vāsudeva alone was present. There were no Chaturmukhabrahmā, Śankara, Indra, Sūrya, Guha, Soma or Vināyaka. Thus the śrutis state.

'There is no higher than him but there is a lower.' In this statement it is affirmed that there is lower. If there were no lower, then, the next statements 'that this is full with him' and 'he who is Superior has no prākrita form, who is free from the drawbacks' will be contradicted. That which is referred by Idam in the statement 'Tena idam pūrṇam' is referred to by 'Tatah' in the next statement 'Tato yad uttarataram'. Otherwise the statement that 'Yasmāt Param na' will be contradicted.

Expl. (1) The full text of 'यस्मात् परं न' etc., is as under :

यस्मात् परं नापरमस्ति किञ्चित् ।
यस्मात् नाणीयो न ज्यायोऽस्ति किञ्चित् ॥
वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकः ।
तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम् ॥

This hymn means there is nothing that is superior to the God. But there are things that are inferior to him. There is nothing smaller to him or greater to him. He, the unique one remains in Dyuloka. This entire world is filled with him.

Here three points are made :

(i) There is nothing that is superior to the God but there are things inferior to him.

(ii) There is nothing that is smaller to him or greater to him.

(iii) This entire world is filled with him.

Here the statement does not deny both superior and inferior to the God. It denies only the superior. **न** is used only once here, not twice as in the next line **न अणीयः न ज्यायः**.

Further, in the concluding line '**तेनेदं पूर्णं पुरुषेण**' this entire world is stated to be filled with him. If the world that is inferior to him was also denied in the first line, there would not have been this statement to say that the world is filled with him. In this last line **तेन** refers to the God and **इदम्** refers to the world.

There is a further statement '**ततः यद् उत्तरतरम्**'; here also **ततः** refers to the world and it is stated that Brahman is Superior to it. If the world was denied in the first line, then, this statement also will be contradicted.

(i) अत्र श्रुतौ यस्मात् परमात्मनः परं उत्कृष्टं वस्तु नास्ति अपरं अपकृष्टं तु अस्ति । न तु परापरयोः उभयोरपि प्रतिषेधः ।

(ii) यदि परमपुरुषातिरिक्तं किमपि नास्तीत्यर्थः स्यात् तदा तेनेदं पूर्णमिति वाक्यशेषो विरुध्येत । वाक्यशेषे हि इदमिति व्यतिरिक्तसद्भावः अवगम्यते । इदं शब्दार्थस्य असत्त्वे किं तेन पूर्णं स्यात् ।

(iii) तथा ततः प्रपञ्चात्, यद् ब्रह्म उत्तरोत्तरम्-उत्कृष्टतरमिति वाक्यशेषोऽपि विरुध्येत । तत्र ततः इति प्रपञ्चस्य अवधित्वेन उक्तस्य सत्यताप्रतीतेः । यदि तदेव न स्यात् तदा कुतः ब्रह्म उत्तरतरं स्यात् ।

(iv) यस्मात् न अणीयः इत्यत्र तु विरोधाभावात् नञः द्विः प्रयोगाच्च उभयनिषेधः अङ्गीक्रियते ।

86. वि.नि.—नामानि सर्वाणि यमाविशन्ति तं वै विष्णुं परममुदाहरन्ति ।

अस्यैव सर्वनामानि व्यतिरिक्तस्य सर्वतः ।
यः स्वतन्त्रः सदैवैकः स विष्णुः परमो मतः ॥

इत्यादिश्रुतिभ्यः अन्यनामान्यस्यैवेति नान्येषां सर्वेश्वरत्वादिकमुच्यते ।

सर्ववेदेष्वप्यस्य अदोषवचनात् आदौ अभावावचनाच्च तद्वचनाच्च अन्येषां सर्वेषां वेदेषु सर्वेषु । तेषां सर्वनामत्वानुक्तेश्च ।

उत्पत्तिर्वासुदेवस्य प्रादुर्भावो न चापरः ।
देहोत्पत्तिः तदन्येषां ब्रह्मादीनां तदीरणात् ॥
देहोऽनादिर्हरेर्नित्यो ब्रह्मादीनामनित्यकाः ।
मुख्योत्पत्तिः तदन्येषां प्रादुर्भावो हरेर्जनिः ॥

इति परमश्रुतेश्च ।

Lord Viśṇu who is conveyed by all names is declared to be the Supreme. All names are his names. He is distinct from all others, independent, he is same all along and Supreme. These śruti statements declare his overlordship by stating that the names of all other gods are primarily his names.

All Vedas declare that he is absolutely free from the drawbacks, he is necessarily present before creation while all other gods do have some or other drawback, they are not present before creation. They are not conveyed by all names.

Vāsudeva revealing himself is his origination. There is no other form of creation of him.

Chaturmukhabrahmā etc., are born by obtaining the body as stated in the scriptures.

The body of Lord Hari (which is aprākrita and of the nature of Jñāna, Ānanda etc., is beginningless and eternal while the body of Chaturmukhabrahmā etc., is non-eternal. Lord Hari only reveals himself while others are born.

Expl. (1) It is stated here that all names convey the Supreme God. It is also stated that he only reveals himself and has no birth as in the case of others.

**इति श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचिते विष्णुतत्त्वविनिर्णये
द्वितीयः परिच्छेदः ।**

**इति श्रीविष्णुतत्त्वविनिर्णयस्य आङ्गलभाषानुवादे
पाण्डुरङ्गि तम्मण्णाचार्यसुतकृष्णाचार्यकृते द्वितीयः परिच्छेदः ।**

तृतीयः परिच्छेदः

Lord Vishnu is absolutely free from the defects.

87. वि. नि.—

वर्जितः सर्वदोषैर्यः गुणसर्वस्वमूर्तिमान् ।
स्वतन्त्रो यद्वशाः सर्वे स विष्णुः परमो मतः ॥

इति परमोपनिषदि ।

नित्यपूर्णाखिलगुणः निर्दोषः सर्वदैव यः ।
यः स्वतन्त्रः परो विष्णुः जन्ममृत्यादिवर्जितः ॥

नारद उवाच—

निर्दोषश्चेत् कथं विष्णुः मानुषेषूदपद्यत ।
चिन्ताश्रमव्रणाज्ञानदुःखयुग्दृश्यते कथम् ॥
एष मे संशयो ब्रह्मन् हृदि शल्य इवार्पितः ।
अनुद्धार्योऽपरैर्मर्त्यैः सूक्तिशक्त्या तमुद्धर ॥

ब्रह्मोवाच—

स्त्रीपुंमलाभियोगात्मा देहो विष्णोर्न जायते ।
किन्तु निर्दोषचैतन्यसुखां नित्यां स्वकां तनुम् ॥
प्रकाशयति सैवेयं जनिर्विष्णोर्न चापरा ।
तथाप्यसुरमोहाय परेषां च क्वचित् क्वचित् ।
दुःखाज्ञानश्रमादीन् सः दर्शयेत् शुद्धसद्गुणः ।
क्व व्रणादि क्व चाज्ञानं स्वतन्त्राचिन्त्यसद्गुणे ।
दौर्लभ्यायैव मोक्षस्य दर्शयेत् तान्यजो हरिः ।
मिथ्यादर्शनदोषेण तेन मुक्तिं न यान्ति च ।
तमो यान्ति च तेनैव तस्माद् दोषविवर्जितम् ।
प्रादुर्भावगतं चैव जानीयाद् विष्णुमञ्जसा ॥

इति ब्रह्माण्डे ।

He who is absolutely free from the drawbacks, possesses all auspicious attributes, Independent and on whom all are dependent, is lord Viṣṇu. This is stated in Paramopaniṣat.

He who possesses infinite attributes eternally, who is always free from drawbacks, Independent, has no birth and death, is the Supreme Viṣṇu.

Nārada said—

If Viṣṇu is free from all drawbacks, how is it that he too is born among men and seen suffering from worry, fatigue, wounds, ignorance and sorrow ? O, Chaturmukhabrahman ! this doubt is piercing my heart like a dart. This dart cannot be removed by ordinary men. Kindly remove this by your wise words.

Brahmā said—

Lord Viṣṇu will not assume the body that is generated by the contact of man and woman. But he reveals himself through his eternal body consisting of bliss and consciousness that is absolutely free from defects. This is his birth and nothing else.

However, to mislead the evil souls and those who have to be delayed in obtaining liberation, he will show as if he also has sorrow, ignorance, fatigue etc., though he is always pure and possesses auspicious attributes.

How can there be any wounds or ignorance to the One who is independent and has unique qualities ? He will show these only to make the liberation

difficult for some. These evil persons will not attain liberation consequent on their wrong knowledge. These will go to darkness.

Therefore, one should realise that the Supreme God Viṣṇu is free from defects and he only reveals himself.

Expl. (1) It is explained here that the God has no ordinary birth and is free from defects.

The attributes and the activities of lord Vishnu are not distinct from him

88. वि. नि.—

गुणक्रियादयो विष्णोः स्वरूपं नान्यदिष्यते ।
अतो मिथोऽपि भेदो न तेषां कश्चित् कदाचन ॥

स्वरूपेऽपि विशेषोऽस्ति स्वरूपत्ववदेव तु ।
भेदभावेऽपि तेनैव व्यवहारश्च सर्वतः ॥

इति परमोपनिषदि ।

अभिन्नत्वमभेदश्च यथा भेदविवर्जितम् ।
व्यवहार्यं पृथक् च स्यादेवं सर्वे गुणाः हरेः ॥

अभेदाभिन्नयोः भेदो यदि वा भेदभिन्नयोः ।
अनवस्थितिरेव स्यात् न विशेषणता मतिः ॥

मूलसम्बन्धमज्ञात्वा तस्मादेकमनन्तधा ।
व्यवहार्यं विशेषेण दुस्तर्कबलतो हरेः ॥

विशेषोऽपि स्वरूपं स स्वनिर्वाहकतास्य च ।

इति ब्रह्मतर्के ।

'एकमेवाद्वितीयं तत्' 'नेह नानास्ति किञ्चन'
'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति'

यथोदकं दुर्गे वृष्टं पर्वतेषु विधावति
एवं धर्मान् पृथक् पश्यन् तानेवानु विधावति ।
इत्यादिश्रुतेश्च ।

देशः सर्वत्र पुरुषः स्वतन्त्रः कालनित्यता ।
इत्यादिषु स्वसम्बन्धात् यथैव गुणरूपिणः ॥
गुणित्वं गुणभोक्तृत्वं स्याद् विष्णोः तच्च स स्वयम्
इति ब्रह्मतर्के

The attributes, activities etc., of Viṣṇu constitute his very nature. These are not different from him. These are not different from one another also. Even though these are not different from him, these are presented as different because of Viśeṣa. This presentation as different is something like that of svarūpatva. The svarūpatva is not different from svarūpa but still it is presented as different. It is by this Viśeṣa that guṇa-guṇi etc., that are not different are presented as different.

In Advaita, Brahman and its abheda with the Jīva are not different. But still they talk of Brahman and the abheda it has as different. In case, even between abheda and abhinna, bheda and bhinna, bheda i.e., difference is accepted, then, it will lead to infinite regress (whether this bheda is bhinna or abhinna, if it is bhinna, then, whether this second bheda is bhinna or abhinna and so on).

Further, the status of the adjective and substantive will be known only when their relation is known, this relation will be known only when its relation is known. This again leads to infinite regress.

Therefore, the presentation of the attributes of the God as different from him is only by means of Viśeṣa a power of the God which is beyond ordinary logic. This Viśeṣa which presents the difference between guṇa and guṇi, also presesnts its own difference with the guni.

There is no difference between avayava and avayavi, guṇa-guṇi etc., in respect of the God. There is no difference among the different guṇas of the God. He who thinks of such differences will go to the dark world. Just as the rain pouring on the top of mountains goes down, similarly, he who thinks of the difference between the attributes of the God and the God will go down.

In the statements 'space is everywhere' 'God depends upon himself' 'The time is eternal' the same entity is stated to be related with itself, similarly the God is guṇasvarūpa as well as guṇabhoktā. This is stated in Brahmatarka.

Expl. (1) In this section it is stated that there is no difference between the God and his attributes and among his different attributes. The difference that is talked of is presented by Viśeṣa a unique power of the God. Therefore, this kind of non-difference is called **सविशेषाभेद.**

(2) In respect of the relation between the God and his attributes different views are prevalent. These are—

अत्र केचित् परमात्मा निर्गुण एवेति प्रतिपन्नाः । सगुणत्वेऽपि गुणानां ततः परस्परं च भेदमेके मन्यन्ते । अपरे भेदाभेदौ । अन्ये तु आनन्दादयः द्विविधाः स्वरूपभूताः भिन्नाश्चेति । एतत्पक्षचतुष्टय-

*

निरासेन स्वपक्षं श्रुत्यैव साधयति गुणक्रियादय इति। अनेन परमात्मनः गुणादयः सन्ति। ते च तेन अत्यन्ताभिन्नाः इति वचनेन चत्वारोऽपि पक्षाः निरस्ताः।

(3) (i) कथं तर्हि आनन्दं ब्रह्मणः इति व्यवहारः। गुणेषु बहुवचनव्यवहारः। गुणिनि एकवचनम्। शब्दनामपर्यायत्वं च इत्यतः आह— स्वरूपेऽपीति। अभिन्नेऽपीत्यर्थः। विशेषो नाम काचन वस्तुनः शक्तिः।

(ii) स्वरूपत्ववदिति। न हि स्वरूपे स्वरूपत्वं नाम भिन्नः धर्मः अस्ति। अस्ति च त्वप्रत्ययः। न चासौ निर्विषयः। अप्रयोगप्रसङ्गात्। अतोऽस्ति तत्प्रवृत्तौ किमपि निमित्तम्। स एव विशेषः। एवमन्यत्रापि वेदितव्यम्।

(4) यथा अद्वैतवादिनां मते जीवब्रह्मणोः अभिन्नत्वमभेद इति पर्यायशब्दवाच्यं वस्तु ब्रह्मणा भेदरहितम्, गुणगुणिभेदवादिनां मते यथा स भेदः भेदिभ्यां भेदवर्जितः, तथा भेदाभेदवादिमते यथा भेदाभेदौ भेदभेदिनोः भेदवर्जितौ, पृथग् व्यवहार्यं च स्यात् एवं सर्वे गुणाः हरेः तेन अभिन्नाः अपि विशेषशक्त्या सम्बन्धित्वादिना व्यवहार्याः।

(5) यदि अभेदस्य ब्रह्मणश्च भेदः अङ्गीक्रियते, भेदस्य गुणादेश्च यदि भेदः अभ्युपगम्यते, एवं भेदाभेदयोः गुणगुणिनोश्च भेदः स्वीक्रियते तदा भेदपरम्परापातेन अनवस्थितिः स्यात्।

सर्वैरपि वादिभिः अनवस्थापरिहारार्थमन्ततः सविशेषाभेदः अङ्गीकार्यः।

(6) गुणगुणिनोः अत्यन्तभेदपक्षे दूषणान्तरमाह न विशेषणता मतिः। यदि गुणः गुणिनः अत्यन्तभिन्नः स्यात् तदा मेरुः मन्दरस्येव गुणः गुणिनः विशेषणतया न ज्ञायेत। सम्बन्धसद्भावात् नैवमितिचेत्

स सम्बन्धः प्रतीतः विशेषणतामतेः मूलम् अप्रतीतो वा । आद्येऽपि सम्बन्धिविशेषणतया प्रतीतो वा स्वातन्त्र्येण वा । आद्ये तत्रापि सम्बन्धान्तर प्रतीत्यपेक्षायामनवस्था । द्वितीये अतिप्रसङ्ग एव । तृतीये दोषमाह्-मूलसम्बन्धमज्ञात्वा विशेषणता न ज्ञायते । संयोगादीनां ज्ञातानामेव विशिष्टप्रत्ययहेतुत्वं दृष्टं न सत्तामात्रेण ।

(7) ननु सः विशेषः विशेषितः भिन्नः अभिन्नो वा । आद्ये भेदानवस्था । द्वितीये विशेषविशेषिभावानुपपत्तिः इत्यतः आह् विशेषोऽपीति । स्वरूपं विशेषिणः । तथापि विशेषशक्तया विशेषविशेषिभावोपपत्तिरिति ।

He who knows Visnu will attain him

89. वि. नि.—

विष्णुं सर्वगुणैः पूर्णं ज्ञात्वा संसारवर्जितः
निर्दुःखानन्दभुङ्नित्यं तत्समीपे स मोदते ।
मुक्तानां चाश्रयो विष्णुरधिकोऽधिपतिस्तथा ॥
तद्वशाः एव ते सर्वे सर्वदैव स ईश्वरः ।

इति परमश्रुतिः ।

‘अमृतस्यैष सेतुः’ ‘सोऽश्नुते सर्वान् कामान्
सह ब्रह्मणा विपश्चिता’ इत्यादि च ।
नृपाद्याः शतधृत्यन्ताः मुक्तिगाः उत्तरोत्तरम् ।
गुणैः सर्वैः शतगुणाः मोदन्त इति ह श्रुतिः ॥

इति पाद्मे ।

अतो निश्शेषदोषवर्जितः पूर्णोऽनन्तगुणो नारायण इति सिद्धम् ।

By obtaining the knowledge of Viṣṇu as possessing infinite auspicious attributes one will get rid of transmigration, obtains the bliss unmixed with sorrow

and remains near the God. The God is the abode for the liberated, superior to them, and their lord. The liberated are under his control and he is their ruler all along. This is stated in Paramaśruti.

The God is the resort of the liberated. The liberated will enjoy his desires being with Chaturmukhabrahmā.

From Manuṣyottama upto Chaturmukhabrahmā all enjoy the bliss multiplied by hundred in an ascending order, thus, the śruti declares. This is stated in Padmapurāṇa.

It is established that God Nārayaṇa has infinite attributes absolutely free from the defects and is Supreme.

The three incarnations of Sri Madhvacharya

90. यस्य त्रीणि उदितानि वेदवचने रूपाणि दिव्यानि अलम् । बट् तद्दर्शतमित्थमेव निहितं देवस्य भर्गो महत् । वायो रामवचो नयं प्रथमकं पृक्षो द्वितीयं वपुः । मध्वो यत्तु तृतीयमेतदमुना ग्रन्थः कृतः केशवे ॥

स्वतन्त्रायाखिलेशाय निर्दोषगुणरूपिणे ।
प्रेयसे मे सुपूर्णाय नमो नारायणाय ते ॥

This work describing the glory of the Supreme God Viṣṇu is composed by the third incarnation of Vāyu whose three incarnations are described in Balittha etc., Vedic hymns. This Vāyu is an embodiment of strength, knowedge and support to the world. He is respectful to all. He was directed by the God to take three incarnations. In the first incarnation he carried the orders of Sri Rāma. In the second incarnation he

destroyed Kauravas and their army. In the third incarnation, composing the works that describe the blissful God obtained the name Madhva. This work is composed by him in this third incarnation.

O, Nārāyaṇa! I prostrate at your feet. You are independent, lord of all, absolutely free from defects, possess infinite attributes and supreme.

॥ इति श्री आनन्दतीर्थभगवत्पादाचार्यविरचितः
विष्णुतत्वविनिर्णयः समाप्तः ॥

इति श्रीविष्णुतत्वविनिर्णयस्य आंग्लभाषानुवादः पाण्डुरङ्गि
तम्मण्णाचार्यसूनु कृष्णाचार्यकृतः समाप्तः ।

॥ समाप्तश्चायं ग्रन्थः ॥

Appendix-I

SUBJECT INDEX

[*The numbers against each item indicate the page number in this Volume*]

Appendix-II

विष्णुतत्त्वविनिर्णये व्याख्यातानि श्रुतिवचनानि

Appendix-III

विष्णुतत्वविनिर्णये उदाहृतानि ब्रह्मतर्कवचनानि पुराणवचनानि अनिर्दिष्टमूलवचनानि च

Publications of Dvaita Vedanta Foundation

SANSKRIT/ENGLISH

1. **Upanishat Khandartha** of Sri Raghavendratirtha by Dr. K. B. Archak	Rs.	100
2. **Brihadaranyakopanishat** by Dr. B. N. K. Sharma	Rs.	70
3. **Pramanapaddhati** of Sri Jayatirtha with eight commentaries with detailed introduction in English by Prof. K.T. Pandurangi	Rs.	120
4. **Pramanapaddhati** (Text only)	Rs.	20
5. **Vishnutatvavinirnaya** with English translation by Prof. K. T. Pandurangi	Rs.	40
6. **Madhva's Aupanishadam Darshanam** by Dr. B. N. K. Sharma	Rs.	20
7. **Madhva's Philosophy of the Vishnu Faith** by Prof. Glasenapp, Translated by S. B. Shrotri	Rs.	75
8. **Poornapragna Darshana** Edited by Dr. D. N. Shanbhag	Rs.	15

KANNADA

1. **ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ವಾಙ್ಮಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ**—ಸಂಪುಟ ೧	Rs.	60
ಸಂಪುಟ ೨ ಡಾ॥ ಬಿ. ಎನ್. ಕೆ. ಶರ್ಮಾ, ಅನುವಾದಕರು : ಎಂ.ಕೆ. ಭಾರತೀರಮಣಾಚಾರ್ಯ	Rs.	75
2. **ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶವಾಣಿ** ಶ್ರೀ ಸಿ. ಎಮ್. ಪದ್ಮನಾಭಾಚಾರ್ಯರು, ಅನುವಾದಕರು : ಬಾದರಾಯಣಮೂರ್ತಿ	Rs.	80
3. **ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನ** ಎಸ್. ಎನ್. ದಾಸಗುಪ್ತ, ಅನುವಾದಕರು : ಪ್ರೊ. ಆರ್. ಜಿ. ಕುಲಕರ್ಣಿ	Rs.	40
4. **ದ್ವೈತವಾಙ್ಮಯದ ಕೊಡುಗೆ** ಟಿ. ಪಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ, ಅನುವಾದಕರು : ಬಾದರಾಯಣಮೂರ್ತಿ	Rs.	20

ದತ್ತಿ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕಗಳು

1. **ದೇವರು, ಜಗತ್ತು, ಜೀವ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ** ಡಾ॥ ಜಿ. ಎಸ್. ಕುಂದರಗಿ	Rs.	10
2. **ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಪ್ರಮೇಯಗಳು** ಡಾ॥ ಕೆ. ಎಂ. ಕೃಷ್ಣರಾವ್	Rs.	10
3. **ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಚಂದ್ರಿಕೆ** ಬಾದರಾಯಣಮೂರ್ತಿ	Rs.	10
4. **ಸರ್ವಮೂಲಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ** ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಿಂದ, ಸಂಪಾದಕರು : ಎಸ್. ನಾರಾಯಣರಾಯರು	Rs.	10